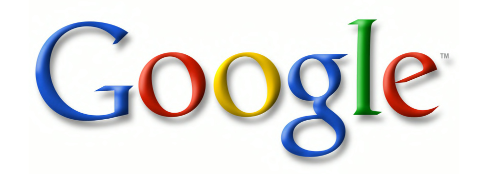
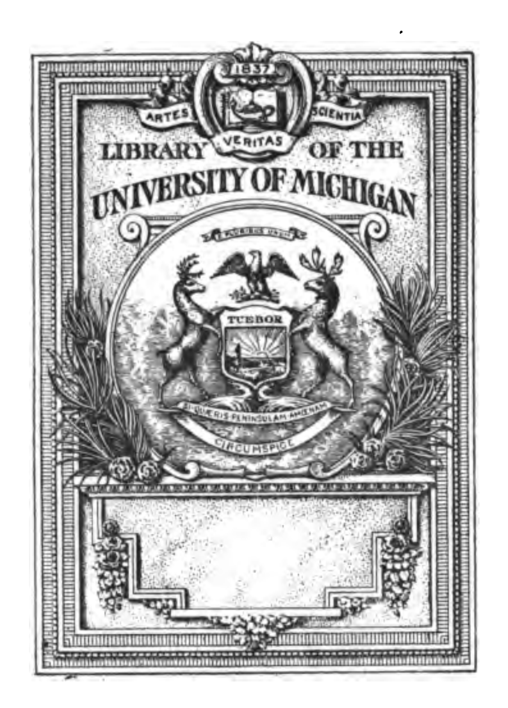



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Gilgamesh

IZDUBAR-NIMROD.

EINE ALTBABYLONISCHE HELDENSAGE.

NACH DEN KEILSCHRIFTFRAGMENTEN DARGESTELLT

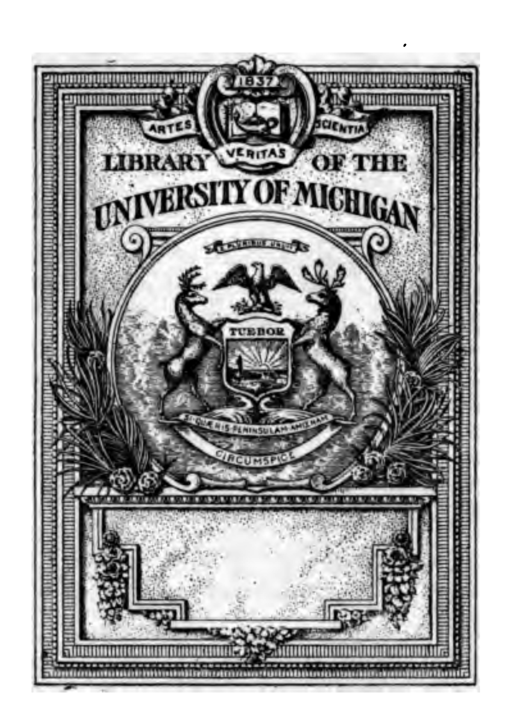
VON

DR. ALFRED JEREMIAS.

MIT DREI AUTOGRAPHIERTEN KEILSCHRIFT-TAFELN UND ABBILDUNGEN.



LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1891.


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Mythologie, Artikel *Izdubar* zu verarbeiten. Auch in *F. T. Harper's* Kopieensammlung fand ich einige mir bisher unbekannte *Izdubar*-Fragmente: K. 8565—8567.

Herrn *Dr. Heinrich Zimmern* und Herrn *Dr. Rudolph Zehnpfund*, sowie meinem Bruder *Dr. Friedrich Jeremias* danke ich für ihre freundliche Mithilfe bei der Korrektur. Wichtige Beiträge *Professor Dr. Delitzsch's* und *Dr. Zimmern's* sind in den Anmerkungen registriert.

Prof. Dr. Haupt bemerkt folgendes zu seinen Text Autographieen:

Das Fragment 81, 7—27, 93, das jetzt mit K 2756 (i. e. NE Nr. 1^{e}) vereinigt ist, wurde von mir am 27. Aug. 1890 im Britischen Museum kopiert, nachdem Herr Bruno Meißner die Güte gehabt, meine Aufmerksamkeit darauf zu lenken. Das Stück war zwar schon 1881 von Rassam nach dem Britischen Museum geschickt worden und wurde auch schon damals (Ende 1881) von Pinches als Fragment der Izdubar-Legenden registriert, ist aber erst neuerdings wieder aufgetaucht; vgl. dazu die Bemerkungen *Dr. Bezold's* in ZA IV 439, Anm. 2. Die rechte Columne (V) der Rückseite giebt die Anfänge der Zeilen 25—50 in NE 5 und 6. Zu derselben Tafel K 2756 gehören die Fragmente K 2756^{c} (NE Nr. 1^{a}), K 2756^{b} (NE Nr. 1^{b}), K 2756^{e} und K 2756^{f} (NE Nr. 1^{c}); K 2756^{d} (NE Nr. 2) und K 2756^{a} (NE Nr. 1^{d}) dagegen sind Duplicate von zwei anderen Exemplaren der ersten (?) Tafel. Zur Erhaltung des vollständigen Textes dieser Tafel sind folgende Stücke zu kombinieren: a) für Col. I: NE 1 (Nr. 1^{a}); 6 (Nr. 1^{f}); 79 (Nr. 43) und Col. I des hier autographierten Fragments 81, 7—27, 93 auf Bl. II; b) für Col. II: NE 8 und 2, sowie Col. II von 81, 7—27, 93 auf Bl. II hier; c) für Col. III: NE 9 und 3; d) für Col. IV: NE 11 und 4, sowie 3 (Col. V) und 5 und 7; e) für Col. V: NE 13 und 7, sowie 5 und 6, ferner 81, 7—27, 93 Col. V auf Bl. III und IV; f) Col. VI ist nur erhalten auf 81, 7—27, 93 (Bl. III und IV).

Der von mir auf Bl. I zusammengestellte Text (aus den Nummern 7, 8 und 44 der Ausgabe des Nimrod-Epos zusammengesetzt; vgl. dazu *Beitr. zur Assyr.* I, 107 und 150 f. unter 35, 63 und 85) gehört jedenfalls einer Mittelcolumne an, ob es aber die II. oder V. ist, läſst sich nicht bestimmt entscheiden (vgl. aber meine Bemerkungen NE 21, wonach eine Rückseite vorzuliegen scheint, das wäre dann also Col. V!).

Z. 10 ist *šur-* möglicherweise zu *šurgênu* zu ergänzen, wie NE 20 zu Z. 17[b] am Rande angedeutet ist. Die Zeichen sind in der Autographie des schmalen Formats wegen zusammengedrängt. Zu Z. 15 vgl. NE 21, 7[b]; zu Z. 18: NE 21, 13; zu Z. 21 und 22: NE 21, 5 und 6. Am Schluſs von Z. 21 ist hinter *šiš* wohl noch Raum für zwei Zeichen. (Weitere textkritische Bemerkungen zu NE 20. 21. 80 werden an andrer Stelle veröffentlicht.)

Schlieſslich sei bemerkt, daſs dem Verfasser die vorstehenden Bemerkungen erst nach Abschluſs des Druckes zugegangen sind, sowie, daſs Herr *Prof. Dr. Haupt* eine Korrektur der Autographieen nicht hat lesen können.

Leipzig, Silvester 1890.

Dr. A. Jeremias.

Inhalt.

Einleitung.

I. Name und religiöse Bedeutung des Izdubar.

Izdubar ist die konventionelle Lesung einer babylonischen Zeichengruppe, mit welcher der Held eines altbabylonischen Nationalepos bezeichnet wird. Die eigentliche Aussprache ist noch dunkel. Ein Thontafelfragment, das die Lesung enthalten hat, ist auf der rechten, erklärenden Hälfte abgebrochen. Einige Assyriologen haben versuchsweise die Lesung *Namrûdu (= Nimrod)* aufgestellt. Die sprachliche Möglichkeit liegt aufser Zweifel: *Namra-uddu*, „hellglänzendes Licht", wäre ein Name von gleicher Bedeutung und Bildung wie *namra-ṣît*.*) Die Umkehrung des Namens *Uddu-šu namir*, d. h. „sein Licht leuchtet", bezeichnet merkwürdigerweise in der Beschwörungslegende von der „Höllenfahrt der Istar" einen Götterboten. Erweisen läfst sich die Lesung *Namrûdu* nicht. Die Erklärung des Namens als *Nu-Marad (= Nimrod)*, „Mann von *Marad*" (seine mutmafsliche Vaterstadt) bleibt geistreiche „sumerische Hypothese"; ebenso *Lenormant's ana Amar-utu (= Marduk)*. Auch andere assyrische Lesungen sind aufzugeben. So *Delitzsch's Šamaš-uššir, Paradies* S. 155 f.; *Hommel's Namraṣît* (*Proc. of the S. of Bibl. Arch.* 1885/6 p. 119 ff.) ist IV R 2, 22b**) entnommen, s. *Jensen, Kosmologie* S. 104 f.

*) Diese babylonische Etymologie würde nicht ausschliefsen, dafs der Name hebraisiert mit *mârăd* „empören", zusammengebracht worden ist; vgl. auch *Franz Delitzsch, Genesis* 1887 p. 213.

**) I R, II R etc. wird im folgenden nach assyriologischer Gewohnheit das assyrische *corpus inscriptionum* citiert: *H. Rawlinson, the cuneiform Inscriptions of Western Asia,* vol. I—V.

Jüngere ideographische Lesungen, wie *Dubar*, *Gištubar* sind um nichts besser, als die von dem genialen Auffinder des Epos, *G. Smith*, geprägte konventionelle Lesung *Izdubar*.*)

Sachlich ist die Gleichstellung von *Izdubar* und *Nimrod* gut begründet. Dafs es einen alten babylonischen Helden *Nimrod* gegeben hat, zeigt Gen. 10, 8—12, wo von dem „grofsen Jäger vor dem Herrn" aus einer wohl spezifisch babylonischen Quelle berichtet wird: „Der Anfang seines Königreichs war *Babel* und *Erech* und *Kalneh* im Lande *Sinear;* von diesem zog er aus nach *Assur* und gründete *Nineveh* u. s. w." (zur letzteren Aussage vgl. *Micha* 5, 5 und die spätere Überlieferung *Clemens, Recognitionen* 1, 30).**) Die Keilschriftlitteratur aber kennt nur einen Nationalhelden, den *Izdubar*, der als Löwentöter dargestellt und im Epos als gewaltiger Jäger geschildert wird, welcher durch einen Heldenkampf Babylonien von der elamitischen Herrschaft befreit (*Erech*, *Babel* und *Nippur* werden in den Fragmenten genannt) und zum Lohne dafür den Königsstuhl der Stadt *Erech* besteigt, in der er schon früher als Held berühmt geworden war.

---

*) Aus einem Aufsatz von *A. H. Sayce* in der *Academy* vom 8. Nov. 1890, Nr. 966, p. 421 (*The Hero of the Chaldean Epic*) erfuhr ich während des Druckes, dafs *Theo. G. Pinches* in dem *Babylonian and Oriental Record* ein Syllabar-Fragment veröffentlicht hat, in dem sich die phonetische Lesung des Namens *Izdubar* finden soll. Da mir die genannte Zeitschrift nicht zugänglich ist, bat ich Mr. *Theo. G. Pinches* um Mitteilung des Sachverhalts und erhielt umgehend freundlichst folgende Auskunft: Fragm. 82—5—22, 915, obv. 4: *ilu Iz-du-bar* | *ilu Gi-il-ga-meš;* „the other words of the tablet do not seem to refer to the Gilgameš-legends." — Dafs hier wirklich eine phonetische Lesung vorliegt, möchte ich stark bezweifeln. Es scheint vielmehr, als ob ein Rätsel durch das andere erklärt ist. *Meš* scheint Pluralzeichen zu sein. Ob etwa in der neuen Bezeichnung etwas wie „Scepterträger" steckt? Keinesfalls möchte ich wagen, weitere Schlüsse aus der Lesung *Gilgameš* zu ziehen, wie *A. H. Sayce,* der den Helden mit dem bei *Aelian, hist. anim.* XII, 21 erwähnten babylonischen Sagenkönig *Gilgamos* zusammenbringt.

**) Auch die Bedeutung, die heute noch der Name Nimrods in Mesopotamien hat, wie die Namen von Trümmerhügeln, der Turm von *Borsippa*, *Birs Nimrud* u. a. beweisen, dürfte kaum allein auf den Einfluss des Koran zurückzuführen sein.

Der Held *Izdubar* hat im Epos vor seinem Namen das Götterdeterminativ. Er ist entweder ein in der Sage zum Helden gewordener Gott, wie *Siegfried* bei den Germanen, oder, wofür der Schlufs des Epos spricht, ein zum Gott gewordener Held. Als Gott ist *Izdubar* dem Sonnengott beigesellt. Ein Fragment (*Smith* 1371; Text veröffentlicht bei *Haupt, Nimrodepos* Heft II, S. 93) enthält ein schematisch eingerichtetes Beschwörungsgebet an den „Gott *Izdubar*", den Schutzgott aller irdischen Rechtsprechung, den Unter-Richter des Sonnengottes.*) Die Situation des Beschwörungshymnus**), der hier zum erstenmale besprochen wird, ist die folgende: Ein Kranker bittet unter der Assistenz eines Priesters um Heilung von seinem Leiden und wendet sich an *Izdubar*, den gewaltigen Richter, „dessen Hand der Sonnengott Scepter und Entscheidung anvertraut hat". Auf das kurze, hymnenartige Gebet folgt, wie es scheint (die untere Hälfte ist nur in Spuren erhalten) ein Trostwort des Priesters an den Kranken und dann eine Anrede des Priesters an den Gott *Izdubar*, in in der ein glänzendes Opfer (Reinigungsopfer!) für die bewilligte Hilfleistung zugesagt wird. Die wörtliche Übersetzung lautet:

„O *Izdubar*, gewaltiger König, Richter der Erdgeister,
du Erhabener, grofser Entscheider der Menschen,
der du schaust auf die Weltgegenden, du Verwalter der Erde, Herr des Irdischen,
du Richter, der du gleich einem Gotte ergründest,
du trittst hin auf die Erde, vollziehst das Gericht,
dein Recht wird nicht gebeugt, dein [Befehl] wird nicht.....,
du forderst vor, du erkennst, richtest, ergründest, leit[est recht],
der Sonnengott hat Scepter und Entscheidung deiner Hand vertraut,

*) Zum Sonnengott als Richter s. IV R 2, 4 f. c (*ênu dîni*), Nebuk. Steinpl. Inschr. IV, 29 ö.; s. auch S. 10, Anm.

**) Es giebt in der religiösen Keilschriftlitteratur Beschwörungslegenden, wie die „Höllenfahrt der Istar", IV R 15; 19 u. a. und Beschwörungshymnen, wie der vorliegende *Sm.* 1371; IV R 17; *Sm.* 954 (der unten übersetzte *Ištar*-Psalm) u. a. Vgl. S. 59, Anm. 1.

Könige, Fürsten und Machthaber beugen sich vor dir*),
du schaust auf ihre Befehle, du entscheidest ihre Entscheidungen:
ich NN, der Sohn des NN, dessen Gott NN, dessen Göttin NN —,
Krankheit hat mich erfafst, Bufse mufs ich zahlen,
ich beuge mich vor dir, dafs du meine Entscheidung treffen mögest,
sprich das Urteil [vgl. IV R 56, 14a],
reifse heraus meine Krankheit [aus meinem] Leibe,
besiege alles Üb[el] . . . . . .
das Übel, das in meinem Leibe . . . .
(*der Priester zu dem Kranken*): „An diesem Tage [hat sich der Gott deiner erbarmt(?)].
er hat [dich] stark gemacht [. . . . .]
reines *ubuntu* [wird er deinem Munde geben?]
(*der Priester zur Gottheit*): „Er will opfern vor dir ein Opfer [. . . . .],
er will dir bringen ein Feierkleid [. . . . .],
. . . . Holz, Cedernholz [. . . . .],
. . . . . . Gold [. . . . .].“

(ca. die Hälfte der Tafel ist abgebrochen, die Rückseite enthielt nur die Unterschrift der königlichen Bibliothek Asurbanipals).

Dafs der siderische Charakter des Helden *Izdubar* schon zur Zeit der Entstehung des Epos dem Volksbewufstsein entsprach, beweist das Gottesdeterminativ, das Verhältnis des Helden zum Sonnengotte im Laufe der Erzählung, und die

---

*) Merkwürdig ist, dafs die *Midraschim* dem *Nimrod* in ähnlichem Sinne solarischen Charakter beilegen. Im *Beth ha-midrasch* I, 25; II, 18 f.; V, 40 (ed. *Adolf Jellinek*, Wien 1873) heifst es, dafs 365 Könige (die Tage des Sonnenjahres?) dienend vor *Nimrod* erscheinen; vgl. *Schwarz, Sonne, Mond und Sterne, ein Beitrag zur Mythologie und Kulturgeschichte*, wo *Nimrod* im Anschlufs hieran als Sturmjäger, also eine Art *Wotan*, aufgefafst wird. (Dieselben 365 Könige huldigen dem Abraham, der unversehrt aus dem Glutofen, in den *Nimrod* ihn stecken liefs, hervorgegangen war, errichten ihm eine Lehrkanzel und führen ihre Kinder zum Unterricht in der wahren Gotteserkenntnis zu ihm.)

Beziehung einiger Tierkreisbilder auf den Inhalt der epischen Gesänge (s. Zusatz II im Anhang).

Da *Izdubar* Sonnengott, bez. Unter-Richter desselben ist, wage ich im Anschlufs hieran folgende Lösung des Rebus: *AN-IZ-DU-BAR* = „göttlicher Richter der irdischen Dinge" (vgl. die 3. Zeile des Hymnus); *an* = „Gott", *iz (giš)* = „Mann"*), *du (ṭu)-bar* nach II R 62, 69ab = *šaptu šaplîtum*, „Richter des Irdischen" (zu *šapâtu* = *dânu* s. V R 28, 89ef).**) — Die Deutung als „Gott mit der brennenden Fackel", die einem zu postulierenden *Namrûdu*, „glänzendes Licht", entsprechen würde (*iz-bar* = „Feuer, Fackel", *du* bez. *ṭu* als infigiertes Determinativ = „Handhabe") scheitert an dem letztgenannten Ideogramm, das allerhand Derivate von *aḫâzu* („fassen") bedeutet, nirgends aber dem Begriff „Handhabe" entspricht; auch wäre eine Gottesbezeichnung, vom Emblem hergenommen, ohne Analogie, nachdem man von falschen Deutungen, z. B. des Gottesnamens *Nabû* („Gott mit dem Scepter") zurückgekommen ist.***)

Über die Persönlichkeit des Helden *Izdubar* ist wenig zu sagen. Da der Stadtgott von *Marad* gelegentlich als „Gott des *Izdubar*" fungiert (Taf. VI), könnte man mit *G. Smith* *Marad* als Vaterstadt des *Izdubar* ansehen. „Sohn der Mondgöttin *Ningul*" (*Hommel, Geschichte Babyloniens-Assyriens* S. 395) ist er nicht; der sonst unbekannte Gott *Nin-gul* erscheint Taf. XII als „Herr des *Eabani*" ist also wohl *Ea*

---

*) Die Bezeichnung des *Izdubar* als „Gott" und „Mann" entspricht dem ἀνὴρ θεός als Bezeichnung des *Herakles* bei *Pindar* und *Sophokles*.

**) Vgl. auch *Jensen, Kosmologie* S. 386, der bei *šaptu šaplîtum* wohl an das näher liegende „Unterlippe" denkt. Die Deutung „Unter-Richter", von *Delitzsch* nach mündlicher Mitteilung auch vermutet, aber als bedenklich bezeichnet (man erwartet *ša šaplâtim;* eine „Spielerei" mit dem Begriffe „Unterlippe" ist nicht ausgeschlossen) gewinnt an Wahrscheinlichkeit dadurch, dafs auf K 4359 (d. i. Rev. von II R 25, Nr. 2) *šaptu šaplîtu* die Gleichung *iz-du-bar* = *iṣ ne-e-*[*ru*?] (so von *Delitzsch* gelegentlich versuchsweise ergänzt) unmittelbar vorausgeht, während kurz vorher *ša-*[*pa-tu*] zu lesen ist (Mitteilung Dr. *Zimmern*'s, s. auch *Jensen, Zeitschr. f. Assyr.* IV, 279).

***) Die famose Deutung von *Leonidas le Cenci Hamilton* in der unten citierten dichterischen Bearbeitung lautet: *izzu-bâr* (= *bâb*)-*îli* = „Feuerkönig von *Babylon*".

(s. die Spuren im *Ea*-Verzeichnis II R 58, 73 und vgl. Sb 339). Nach Taf. II ist seine Mutter die Göttin *Aruru*. Jedenfalls stammt er aus einem alten Geschlecht der Stadt *Surippak*, das mit den Göttern im Verkehr stand. Sein Ahn (s. Taf. IX, col. III) *Ṣît-napištim*, der *Xisuthros* des *Berossus*, ist der babylonische Noah, der aus der Sintflut gerettet und auf die Insel der Seligen entrückt ward („an die Mündung der Ströme" im persischen Meerbusen gelegen, jenseits des Totenflusses). Als *Izdubar* vom Aussatz geplagt ist, macht er sich auf *ana lêt Ṣît-napištim apal Kidin-Marduk(Ubara-tutu)*, „zur Kraft (vgl. hom. ἴς Ὀδυσσῆος) des *Ṣît-napištim*, des Sohnes des *Kidin-Marduk*". Eine Vorstellung vom Aussehen des Helden geben die beistehenden Bilder. Die typische Kopfform dieser Heldengestalt mit dem künstlich gelockten Haupt- und Barthaar und den hervorstehenden Backenknochen bietet ein ethnographisches Problem (s. *Hommel*, l. c. S. 292). Auf der X. Tafel erscheint er gelegentlich „mit einem Fell bekleidet". Wichtig für die Vorstellung von der Beschaffenheit des Helden ist das Gespräch des Skorpionenmenschen bei seiner Ankunft am *Mâšu*-Gebirge auf der IX. Tafel: „Er, der zu uns kommt, ein Wahrzeichen der Götter ist sein Leib" (oder auf den Aussatz zu beziehen?); „seinem *laḳtu* nach ist er ein Gott, seinem *šulultu* nach ein



Izdubar-Nimrod.

Mensch". Der abgebildete Siegelcylinder zeigt *Izdubar* wahrscheinlich in seiner Thätigkeit als Götterdiener hinter dem Richter(?)stuhl (des Sonnengottes?) stehend.



II. Auffindung und Textausgaben der Keilschriftfragmente des Epos von Izdubar.

Die uns erhaltenen Thontafelfragmente des Epos sind Bruchstücke von ca. vier Bibliothekexemplaren aus der grofsen Litteratursammlung des Königs *Asurbanipal*, die 1854 von *Hormuzd Rassam* in den Trümmern von *Nineveh* aufgefunden wurde. *Asurbanipal* (668—626) hat das Epos, wie alle grofsen Litteraturwerke seines Volkes, die zum Teil schriftlich, zum Teil mündlich von Jahrhundert zu Jahrhundert gewandert waren, in babylonischer und assyrischer Schriftart niederschreiben lassen und in seiner Bibliothek deponiert. Leider ist noch kein vollständiges Exemplar aufgefunden worden. Da aber bisher zum Schaden für die Altertumsforschung nur ein Teil der grofsartigen Bibliothek, ca. 30 000 Fragmente umfassend, ins Britische Museum gerettet wurde (politische Zustände haben s. Z. die Arbeit unterbrochen), so ist die Aussicht auf eine Vervollständigung der Fragmente nicht ausgeschlossen. Die ersten Stücke entdeckte *George Smith* († 1876) 1872 unter den Tafelschätzen des Britischen Museums, deren Anordnung er mit erstaunlichem Scharfsinn vollzog. Auf zwei Reisen im Auftrage des *Daily Telegraph* fand er in den folgenden Jahren zahlreiche neue Bruchstücke der altbabylonischen Urgeschichten. Nach seinem Tode wurde das Werk der Fragmentenanordnung

fortgesetzt von dem verdienstvollen *Th. Pinches*, speziell in Bezug auf das *Izdubar*-Epos vervollständigt durch *Paul Haupt*, der die Texte im III. Bande der Assyriologischen Bibliothek von *Delitzsch* und *Haupt* herausgab unter dem Titel: *Das babylonische Nimrodepos* (Heft I 1884, Heft II 1890 unter der Presse).*) Wie *Haupt's* textkritische Bemerkungen in den *Beiträgen zur Assyriologie* I 1889, S. 48 ff. und S. 94 ff. (hier auch die XII. Tafel veröffentlicht) beweisen, ist die Kopie der Texte, die der folgenden Übersetzung zu Grunde liegt, aufserordentlich sorgfältig und zuverlässig. — Besonderes Interesse wandte man natürlich von Anfang an der XI. Tafel zu (Sintfluterzählung), deren Fragmente von *Delitzsch* zusammengestellt und in den *Assyrischen Lesestücken* besonders veröffentlicht worden sind. Diese Tafel fand gediegene Übersetzer in *Haupt* (*der keilinschriftliche Sintflutbericht*, erweitert als Beigabe zu *Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament*, 2. Aufl.) 1881—83 und in *Jensen* (*Kosmologie* S. 365 ff.) 1890. Die Reste einiger Tafeln sind bis jetzt ganz vernachlässigt worden. Die Übersetzungen von *Smith* und *Lenormant* können bei aller Genialität nur als tastende Versuche gelten (s. *Cyrus Adler*, *John Hopkins University Circulars* No. 55, Jan. 1887), und doch basieren auf ihnen nicht nur die Inhaltsangaben in populären Schriften, sondern auch eine dichterische Bearbeitung, zu der *Leonidas le Cenci Hamilton* begeistert worden ist in seinem Werke *Ishtar and Izdubar, the Epic of Babylon, restored in modern verse*, vol. I, *New York* 1884 (mit wunderbaren, modernisierten Illustrationen!).

III. Der historische und der mythologische Hintergrund.

Das Epos, das im 7. Jahrhundert als kostbarer Volksbesitz in der königlichen Bibliothek zu *Nineveh* verewigt wurde, läfst uns einen Blick thun in endlose Fernen babylonischer Geschichte. Es ist gelegentlich hier die Rede von „Königen,

*) Die Aushängebogen hat mir Prof. Dr. *Paul Haupt* freundlichst zur Verfügung gestellt. Ebenso hat mir derselbe noch während des Druckes Einblick in die Kopien einiger Fragmente gestattet, auf die er bei der letzten Londoner Reise im August d. J. aufmerksam wurde. Einige derselben (II. Tafel?) sind in Autographieen beigegeben.

die in vergangenen Zeiten das Land beherrschten" und von einer Stadt, „die alt war", als die Sintflut hereinbrach. Und doch reicht das Epos selbst in uralte Zeiten zurück. Sein Schauplatz sind Städte im Euphratgebiet: *Uruk (Erech), Nippur,* die „Schiffsstadt" *Šurippak* und *Babel**). Der geographische Gesichtskreis geht über diese Städte hinaus bis zum Berge *Niṣir* östlich vom Tigris und südlich über das Gebirgsland *Mâšu* hinaus ein Stück in den persischen Meerbusen (*tâmtum,* „Meer" *κατ' ἐξοχ.* genannt) hinein. Im Mittelpunkte des Interesses steht *Uruk* (s. *Delitzsch, Paradies* S. 221 ff.; *Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament* S. 94) als feste Stadt *Uruk supûri,* „das wohlverwahrte", genannt, aber auch ein weites Landgebiet *(Uruk mâtum)* umfassend. Aus der Heldenaristokratie dieser Stadt ragt *Izdubar* hervor, „vollendet an Kraft, wie ein Bergstier die Helden an Kraft überragend". Durch eine grofse Heldenthat bezwingt er die Eifersucht der Stadtgenossen und festigt die heimische Königsherrschaft: nämlich durch die Besiegung des Zwingherrn *Ḫumbaba,* der elamitischer Abkunft ist, wie sein Name verrät. Man hat diesen geschichtlichen Hintergrund mit der nationalen Erhebung Babyloniens zu identifizieren gesucht, die nach *Berossus* einer 2450—2250 v. Chr. herrschenden elamitischen Dynastie den Untergang bereitet hat. Dafs die Sagenstoffe wirklich bis in dieses Alter hinaufreichen, beweisen die babylonischen Siegelcylinder der ältesten Könige, die unzweideutig Scenen aus dem Epos wiedergeben, vielleicht auch die Zusammenhänge des Epos mit einigen Bildern des Tierkreises (s. Zusatz II im Anhang).

Wichtiger als der historische Hintergrund ist der mythologische. Da die babylonische Religion nicht zur „Aristokratie der Buchreligionen" gehörte, so ist es schwer, aus der Fülle der religiösen Litteratur, deren Anschauungen von der beweglichen Volksanschauung beeinflufst sind, ein System herauszufinden. Um so wichtiger ist die Betrachtung der Götterwelt, wie sie sich in einem geschlossenen Epos darstellt. Wie in den 2000 Jahre später geschriebenen Inschriften des babylonischen Königs *Nabonid,* so finden wir hier schon die beiden

*) Falls K 8580 und K 3200 zum Epos gehören.

grofsen Göttertriaden: *Anu, Bel, Ea,* welche die drei Teile der Welt nach babylonischer Anschauung repräsentieren (dementsprechend das dreiteilige Götzenverbot Ex. 20, 4 gegenüber der sonstigen hebräischen Weltanschauung Gen. 1, 1) und *Šamaš, Sin, Ištar,* die Vertreter der hervorragendsten Himmelskörper.*) *Anu* ist der eigentliche Himmelsherr, der Göttervater (seine Gemahlin *Antu*), *Bel* ist der Gott der Erde, der Regen und Fruchtbarkeit giebt, aber auch Unheil anstiftet zur Strafe für die Sünden der Menschen, *Ea* der Gott der Wassertiefe, der Gott der unergründlichen Weisheit, dessen Rat auch die Götter nicht verschmähen. *Šamaš* ist der besondere Schutzgott *Izdubar*'s und spielt eine grofse Rolle bei der Besiegung *Ḫumbaba*'s, dessen Vernichtung ja auch der Herrschaft elamitischer Götter ein Ende machen soll; *Sin* ist der Mondgott, zu dem man in den Gefahren der Nacht betet; *Ištar,* die Tochter des *Anu* und der *Antu,* ist Kriegsgöttin und *Venus foecunda* zugleich (über diese Göttin s. Zusatz I). *Erech* insbesondere heifst die Stadt des *Anu* und der *Ištar,* aber aufserdem werden in dieser Stadt auch *Bel, Ea, Sin* und *Šamaš* in besonderen Tempeln verehrt, vielleicht auch *Nin-azu* (auch *Ninkigal* genannt), die Göttin der Arzneikunst (?) und „Königin

*) Auch der assyrische König *Salmanassar* (s. *J. A. Craig*'s interessante Schrift *the Monolith Inscription of Salmaneser II*) betet diese VI besonders an, setzt aber den Gott *Ašur,* den Schutzgott des assyrischen Reiches, als „König aller grofsen Götter" voran, so dafs die Siebenzahl herauskommt. Die VI erhalten hier folgende Epitheta, die genau den Göttern des Epos entsprechen: *Anu,* König der Himmelsgeister und der Erdgeister, Herr der Länder; *Bel,* Vater der Götter, der die Geschicke bestimmt, der die Grenzen Himmels und der Erde festsetzt (*Jensen, Kosmologie* S. 353: der die Bilder zeichnete von Himmel und Erde); *Ea,* der Entscheider der König der Meerestiefe, der grofs ist in weisen Ratschlägen; *Sin* (der Gott) Himmels und der Erde, der Erhabene; *Šamaš,* der Richter der Weltgegenden, der Gesetzgeber der Menschheit (vgl. oben den Izdubarhymnus); *Ištar,* die Herrin des Kampfes und der Schlacht (die *Venus foecunda* ist im kriegerischen Assyrien nicht mit Sicherheit nachzuweisen). — Auch *Tiglatpileser* u. a. zählen VII grofse Götter (vgl. auch IV R 23, No. 1, 6; III R 69, 64a), die Zwölfzahl herrscht zu Zeiten, wo sabäistische Elemente hervortreten (vgl. *Diodorus Siculus* II, 30), die „LX grofsen Götter" in den „Orakelsprüchen *Asarhaddons*" scheinen fromme Hyperbel zu sein.

der Unterwelt“, die Gemahlin des *Nergal.* — Bei der Sintflut erscheinen die „grofsen Götter“, die in der Ratsversammlung sitzen, vielleicht zufällig in der Zwölfzahl. Von den beiden Göttertriaden fehlt *Sin.* An seiner Stelle stehen *Ninib* und *Nergal* (*En-nugi,* d. i. „Herr des Landes ohne Heimkehr“). Die elementaren Gewalten sind vertreten durch *Ramman* (der in den Göttertriaden zumeist an Stelle der *Ištar* auftritt), *Nabu (Nebo), Uragal* (Pestgott) und *Marduk* (*šarru,* „Götterkönig“ genannt, wie auf der IV. Tafel), von den *Anunnaki,* den bösen Erdgeistern, und von *Ninib* unterstützt. *Marduk,* der hier als verderbenbringender Gott erscheint, wie auch sonst (s. die Stellen bei *Delitzsch, Wörterbuch* S. 86), tritt übrigens in der Geschichte *Izdubar*'s als schützender Gott auf und verrät in dem ideographischen Namen *Ubara-tutu* = *Kidin-Marduk* den ihm sonst eigenen Charakter als „Herr der Beschwörungen“.*)

Aufser den genannten grofsen Göttern werden im Epos gelegentlich erwähnt: *Tammuz,* „dem *Ištar* Jahr um Jahr Weinen aufnötigt“, die Getreidegottheit *Nirba* (?), der Feldgott, die Göttin *Mammêtu,* die „samt den grofsen Göttern und den *Anunnaki* die Geschicke bestimmt“, insbesondere den Todestag des Menschen, und endlich neben der Unterweltsgöttin ein „göttlicher Schreiber der Unterwelt“. Die *Anunnaki* sind die bösen Geister, die Verderben sinnen, so dafs gelegentlich „die Götter der VII Himmelsgeister (*Igigi*) weinen“ über ihr Thun. Von den bösen Dämonen (VII oder XIII, vgl. IV R 29, 2, wo der *râbiṣu* zu ergänzen ist, und IV R 16, 1) ist der *alû,* „der die Brust angreift“, und *namtaru,* der Dämon der Pest, im Epos zu finden; der *eziz*-Dämon und der *zakiku* (eine Art der Totengeister) sind meines Wissens sonst unbekannt. Damit ist die

*) Gleichwohl scheinen hiernach die Urkunden, die *Marduk* in den Mittelpunkt der Gottesverehrung stellen, nämlich die Legenden von der Schlange *Tiamat* und die dramatischen Beschwörungen an *Ea, Damkina* und *Marduk,* jünger zu sein. Vielleicht sind sie entstanden, als *Babel,* das im Epos noch zurücktritt, in den Vordergrund trat. *Marduk* ist Stadtgott von *Babel,* weshalb auch die im assyrischen Reiche verschwindende *Marduk*-Verehrung im neubabylonischen Reiche wieder in voller Herrlichkeit auftaucht; näheres darüber unter *Marduk* in *Roscher*'s *Lexikon der Mythologie.*

Schar der göttlichen Gestalten aber nicht erschöpft. In *Erech* befindet sich neben den Göttertempeln der Palast einer „grofsen Königin, die alles weifs"; am Gebirge *Mâšu* wachen göttliche Skorpionmenschen, am Meere sperrt die Burg des göttlichen Mädchens *Sabitu* den Weg.

Der Verkehr der Götter mit den Menschen ist kindlich naiv gedacht, wie bei Homer. *Ištar* wirbt um die Liebe des Helden *Izdubar*, *Šamaš* stiftet die Freundschaft des Helden mit *Eabani*, die drei grofsen Götter *Anu*, *Bel*, *Ea* flüstern ihm Geheimnisse ins Ohr. Wie *Ištar* gelegentlich aus der Stadt zum Himmel ihres Vaters Anu emporsteigt (ein paar Zeilen weiter schreitet sie fluchend auf der Stadtmauer umher), so kauern sich die Götter aus Furcht vor der anschwellenden Flut „wie Hunde am Damme des Himmels nieder"; zum Opfer scharen sie sich wie Fliegen und „riechen den guten Geruch".

Auf eine merkwürdige Erscheinung soll hier noch aufmerksam gemacht werden: auf die Bedeutung der Träume im Epos. Die ganze Handlung wird durch schier unzählige Träume in Bewegung gesetzt, durch die die Götter den Menschen die Zukunft zeigen und Rat erteilen. Diese Anschauung ist ein charakteristischer Bestandteil in der religiösen Anschauung der Babylonier und Assyrer. Dem uralten babylonischen König *Gudea* wird im Traume der Grundrifs zum Tempelbau vorgezeichnet (s. *H. Zimmern, das Traumgesicht Gudeas, Zeitschr. f. Assyr.* III, S. 232 ff.); *Asurbanipal* bekam nach seinem Regierungsantritt eine Aufmunterungsadresse aus Priesterkreisen, die sich auf einen Traum seines Grofsvaters *Sanherib* bezog (s. *Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens* S. 692 f.), und bei seinen Feldzügen werden den Kriegern ermutigende Traumbilder von der Kriegsgöttin gesandt (vgl. auch V R 10, 70 f.). In einem Eigennamenverzeichnis (II R 63) geht dem Namen *Al-tuklâ-nišĉ*, „vertraue nicht auf Menschen", der andere voraus: *Tuklâ-šunâtum*, „vertraue auf Träume".

IV. Abfassungszeit und Form der Dichtung.

Aus den Angaben über den historischen Hintergrund folgt nichts über die Abfassungszeit des Zwölftafelepos. Wir wissen nicht einmal, ob die Tafelschreiber *Asurbanipal's* schriftliche

babylonische Originale vor sich gehabt haben (*Berossus* erzählt, der babylonische *Noah* habe auf göttlichen Befehl die auf Stein eingegrabenen Nachrichten über das Altertum in der Sonnenstadt *Sippar* vergraben); jedenfalls haben sie seit Jahrhunderten fortgepflanzte Rhapsodien niedergeschrieben. Das Götterzeichen vor dem Namen *Izdubar* und die Apotheose beweisen, daſs die Dichtung in einer Zeit entstanden ist, in der der Held *Izdubar*, dessen Schutzgott *Šamaš* war, im Volksbewuſstsein bereits göttlichen Charakter angenommen hatte und dem Sonnengott als Unter-Richter zur Seite gestellt war.

Was die Abfassung anlangt, so ist vor allem die Annahme eines Verfassers für höchst unwahrscheinlich zu erklären. Die XI. Tafel z. B. unterscheidet sich von den übrigen Tafeln ganz gewaltig durch den Reichtum der Sprache und Phantasie. Wenn ein assyrischer Litteraturkatalog (von *Pinches* bezeichnet als *Names of Works and their authors and compilers*, veröffentlicht u. a. von *Haupt, Nimrod-Epos* II, 90 ff.) die Angabe enthält: „Serie“ *Izdubar* aus dem Munde (*ša pî*) des *Sin-likî-unnînî* (d. h. „Mondgott, nimm an mein Gebet“), so ist uns wohl der Name eines Rhapsoden, nicht eines Verfassers, überliefert.

Die Sprache wechselt den poetischen Schwung. Von der einfachen, ungekünstelten Erzählung, dichterisch gefärbt durch Refrains und durch *parallelismus membrorum* steigert sich die Dichtungsform bis zum Hymnenton. Auf einzelnen Fragmenten ist die Kunstform durch Stichenverteilung äuſserlich gehoben.

Übersetzung und Inhaltsangabe der Tafelfragmente.

Die folgenden Blätter geben die Übersetzung, soweit sie der fragmentarische Charakter des Gedichtes zuläſst. Fragezeichen sind nicht gespart worden. Erschwert wird die Aufgabe durch manche Unsicherheit bez. der Zugehörigkeit der Fragmente. Gut erhalten und laut Original-Unterschrift eingeordnet sind Tafel V, VI, X, XI, XII; auſserdem haben wir noch eine guterhaltene Tafel ohne Unterschrift, von Haupt als I., im folgenden als II. Tafel bezeichnet. Der Text ist citiert nach *Haupt*'s Ausgabe, teils mit Angabe der Tafeln und Columnen, teils der Seitenzahlen seiner Edition. Die Sintflutgeschichte ist nach *Delitzsch, Assyr. Lesestücke*, 3. Aufl., citiert. [.......] bedeutet Lücke des Textes, ... bedeutet Stellen, die unübersetzbar scheinen. Auf Umschrift des ganzen Textes wurde verzichtet; schwierige Stellen, deren Übersetzung der wissenschaftlichen Rechtfertigung bedarf, sind in den Anmerkungen besprochen, die der Übersetzung und Inhaltsangabe im Zusammenhang S. 45 ff. beigegeben sind.

Tafel I.

Nur wenig Spuren sind erhalten. *Haupt* hat mit groſsem Scharfsinn den Anfang[1]) entdeckt in einem Fragment (S. 1. 79), dessen Inhalt „an den Anfang des Spruchbuchs erinnert". Folgendes lassen die fragmentarischen Zeilen erkennen: „Wer die Geschichte (?) *Izdubar*'s geschaut hat [......], alles weiſs [......], allerlei Weisheit [.......], wer das Geheime schaut und das Verborgene [......], der bringt Kunde, die vor die Sin[tflut?] reicht[2]), fernen Pfad wandelt er und ermüdet [......] auf der Tafel ...... [.......] die Mauer von *Uruk-Supuri* [.......] .... 2 Zeilen[3]) sein Schwur, der nicht losläſst

[......]." — Zu dieser Tafel wurde von jeher gemäfs dem Zusammenhang und der gesicherten geschichtlichen Grundlage des Epos ein Fragment gezählt, das die Belagerung von *Erech* erzählt.[4]) Es lautet so (S. 51): „....... sein Vieh liefs er im Stich ...... stieg herab zum Flufs und versenkte in den Flufs sein Schiff .... in Trauer versunken weinte er bitterlich: '...... die Stadt *Gangana*[5]) hat er gänzlich zermalmt; die Eselinnen zer[treten] ihre Füllen, die Kühe be[feinden] ihre Kälber; wie das Vieh jammert (?) auch das Volk, wie die Tauben wehklagen die Mägde[6]); die Götter von *Uruk-Supuri* (d. i. „das wohlverwahrte *Erech*") verwandeln sich in Fliegen[7]) und schwirren umher auf den Strafsen, die Dämonen von *Uruk-Supuri* verwandeln sich in Schlangen[8]) und schlüpfen in die Löcher (?).'[9]) — Drei Jahre belagerte die Stadt *Uruk* der Feind, die Thore wurden verriegelt, der *ḫargulla*[10]) vorgelegt. *Ištar* erhob ihr Haupt nicht wider den Feind — da öffnete *Bel* seinen Mund und sprach zu *Ištar*, der Königin, kund zu thun das Wort[11]) ....." Das übrige ist abgebrochen; aus den Spuren sei noch die deutliche Erwähnung der Stadt *Babel* hervorgehoben. (Der Tod des Königs scheint die Verwirrung in *Erech* verursacht zu haben. Der Anfang erinnert an Begräbnisse nordischer Helden.) Im folgenden tritt *Izdubar* als Retter der Stadt, später als ihr König auf.

Tafel II

(nach *Haupt* I) ist bis auf die I. Col. ziemlich vollständig erhalten. Col. II (S. 8) zeigt uns *Izdubar* als berühmten Helden von *Uruk*. Die Eltern jammern, dafs ihre Söhne und Töchter dem Helden in unsinniger Begeisterung zufallen.[12]) „Nicht liefs *Izdubar* einen Sohn seinem Vater, die Tochter einem Helden, die Gattin einem Helden ...." Die Eltern klagen vor den Ohren der Stadtgöttin: „'Keinen Rivalen hat er [.......] deine Bewohner werden [zum Kampfe] geführt, nicht läfst *Izdubar* ein Kind seinem Vater, bei Tag und Nacht [rufen sie]: Er der Hirte von *Uruk*-[*Supuri*], ... er ihr Hirte und ....., der Gewaltige, der Gepriesene[13]), der Weise [... .....]. Nicht läfst *Izdubar* eine Jungfrau [ihrer Mutter], die Tochter einem Helden, die Gattin einem Herrn.' Ihr Wehklagen

hörte [................], zur Göttin *Aruru* riefen sie mit lauter Stimme: 'Du *Aruru,* hast ihn erzeugt; jetzt schaffe ihm seinen Mann, am Tage seines Herzens[14]) möge er [.....], sie mögen miteinander kämpfen, *Uruk* [soll Zuschauer sein?].' Als die Göttin *Aruru*[15]) das gehört hatte, schuf sie einen Mann des Gottes *Anu*[16]) in ihrem Herzen. *Aruru* wusch ihre Hände, kniff Lehm ab[17]), warf ihn auf die Erde [...], den *Eabani* schuf sie, einen Helden[18]), einen erhabenen Sprofs, einen Bauersmann (? s. Anm. 16), mit Haaren [bedeckt?][19]) war sein ganzer Leib, mit langem Haupthaar wie ein Weib; das Wallen (?) seines Haupthaares sprofste empor wie Getreide[20]) [gegen die Gewohnheit??]. von Land und Leuten war er mit einem Gewande bekleidet gleich einer Wiese(?)[21]); mit den Gazellen frifst er Kräuter, mit dem Vieh des Feldes erfrischt er sich[22]) an der Tränke (S. 9), mit dem Getier[23]) des Wassers ergötzt sich sein Herz." Dieses eigentümliche Mischwesen *Eabani* (d. h. Sohn des *Ea,* des Gottes der unergründlichen Weisheit, entsprechend seiner im folgenden hervortretenden Eigenschaft als Traumdeuter) erinnert nach der nun folgenden Schilderung an den römischen *Priapus,* der ebenfalls als Feldgott dargestellt wird (*Vofs, myth. Briefe* II, 346 ff.), durch übermäfsige Sinnlichkeit und durch die Kunst der Wahrsagung ausgestattet. Dieser *Eabani* wird durch Vermittelung der Götter nach *Uruk* gelockt, um die bestrickende Gewalt *Izdubar's* zu lähmen oder in andere Bahnen zu leiten. Mit der Sendung wird der Götterbote *Ṣâdu* (d. h. Jäger) beauftragt, der hier plötzlich und unvermittelt auftritt.[24]) Wahrscheinlich ist schon in der abgebrochenen I. Col. von ihm die Rede gewesen. Unmittelbar an das Vorhergehende anknüpfend fährt die Erzählung fort: „*Ṣâdu* („der Jäger"), ein *ḫabilu*-Mensch[25]), trat ihm am Eingang zur Tränke entgegen. Am 1., 2., 3. Tage begegnet er ihm am Eingang zur Tränke. Er, *Eabani,* sah ihn, den Jäger, es verfinsterte sich sein Antlitz; er ging mit seinem Vieh hinein in die Behausung, ward betrübt, wehklagte, schrie laut auf, ... ward sein Herz, sein Antlitz ward verstört, [es zog ein] Wehklage in sein Gemüt[26]) .... in die Ferne, sein Antlitz ward zornentbrannt (?)." Der erste Versuch war mifslungen. Die Situation überspringend wird sofort der Bericht des Jägers über den Mifserfolg angefügt. (Col. III):

„Der Jäger öffnete seinen Mund und sprach [zu *Ea*(?) oder *Šamaš*(?) seinem Vater]: '[Mein Va]ter, ein Held, der hingeht, [ist nicht genug(?)], bei[27]) dem Himmel ist ...., wie ein *kiṣir Anû* (s. o.) ist seine Kraft ...., er schreitet umher im Gebirge ....., beständig mit dem Vieh des Feldes [frifst er Kraut], beständig sind seine Füfse am Eingang zur Tränke....., ich fürchte mich, will ihm nicht nahen. Er hat zugefüllt die Grube, die ich gegraben hatte ....., rifs weg die Stricke, die ich [ausgelegt hatte][28]), er liefs entwischen aus meinen Händen das Vieh und das Getier des Feldes, gab mir nicht Erlaubnis zum Jagen.' [Der Gott ......][29]) sprach zu dem Jäger: '[Mache dich auf den Weg und gehe] nach *Uruk*, der Stadt des *Izdubar*.'" Weiter lassen die Spuren erkennen, dafs der Jäger dort eine *Astarte*-Dienerin (*ḫarimtu*), namens *Uḫat*[30]), sich ausbitten soll, um mit ihrer Beihilfe den sinnlichen *Eabani* nach *Uruk* zu locken. „Auf den Rat seines Vaters macht sich der Jäger auf den Weg, geht nach *Uruk* [der Stadt des *Izdubar*]." (Col. IV)[31]): „[Vor das Antlitz des] *Izdubar* (trat der Jäger und sprach]." Es folgt nun wörtlich dieselbe Erzählung vom Mifserfolg seiner Jagd ohne die Anrede „mein Vater". Hierauf: „Es sprach *Izdubar* zu ihm dem Jäger (S. 10, 40 ff.): 'Gehe, mein Jäger, nimm die Hierodule *Uḫat*, wenn das Vieh zur Tränke sich wendet, so soll sie ihr Kleid zerreifsen, ihre Blöfse [enthüllen]; er wird sie sehen, wird sich ihr nähern, sein Vieh, das sich zu ihm geschart hat, wird davonlaufen.' Der Jäger ging, nahm mit sich die Hierodule *Uḫat*, er schlug den geraden Weg ein, am 3. Tage gelangten sie zu dem bestimmten(?)[32]) Felde, der Jäger und die Hierodule liefsen sich nach Belieben[33]) nieder, 1 Tag, 2 Tage liefsen sie sich nieder am Eingang der Tränke: mit dem Vieh trank er Wasser, mit dem Getier des Wassers ergötzte sich sein Herz. Da [kam] *Eabani*, dessen Heimat das Gebirge war, — mit den Gazellen frafs er Kräuter, mit dem Vieh trank er seinen Trank, mit dem Gewürm des Wassers ergötzte sich sein Herz. Es sah die *Uḫat* der *Lulla-Mensch* (d. i. eig. der Mann der *libido*), ... '„das ist er, *Uḫat*, (sprach der Jäger) u. s. w."' Es folgt eine Scene, die mit epischer Breite in urnaiver Weise die Verführung des *Eabani* schildert[34]) und mit den

Worten schliefst: 6 Tage und 7 Nächte näherte sich *Eabani* der *Uḫat*, der Geliebten. Nachdem er sich gesättigt hatte an ihrem *lalû*, wandte er sein Antlitz auf sein Vieh hin, es erblickten ihn, den *Eabani*, lagernd die Gazellen, das Vieh des Feldes wandte sich weg von ihm. Da erschrak *Eabani*, fiel in Ohnmacht, es starrten (eig. standen) seine Kniee, als weglief sein Vieh (S. 12) ...., da hörte er ......, (that auf) die Sinne, kehrte wieder voll Liebe[35]), setzte sich nieder zu Füfsen der *Hierodule*, schaute der *Hierodule* ins Antlitz; und während die *Hierodule* spricht, hören seine Ohren, sie spricht zu ihm, zu *Eabani*: '[Erha]ben bist du *Eabani*, gleich einem Gott[36]), warum lagerst du beim Vieh des Feldes? Komm, ich will dich bringen nach *Uruk-Supuri*, nach dem glänzenden[37]) Hause, der Wohnung des *Anu* und der *Ištar*, an den Ort des *Izdubar*, der vollkommen an Kraft ist und der wie ein Bergstier die Helden an Kraft überragt.' Während sie so zu ihm spricht, lauscht er ihrer Rede, er, der weise ist in seinem Herzen, sucht einen Freund! *Eabani* spricht zu ihr, der *Hierodule:* 'Komm, *Uḫat*, führe mich hin, nach der glänzenden geheiligten Wohnung des *Anu* und der *Ištar*, nach dem Orte des *Izdubar*, der vollkommen an Kraft ist und wie ein Bergstier über Helden gewaltig herrscht. Ich will mit ihm kämpfen, gewaltig will ich [seine Freundschaft erringen(?)]; (Col. V. S. 13) ich will sen[den?] nach *Uruk* einen Löwen (eig. Wildkatze)[38]) ......'" Leider ist diese wichtige Col. nur in den Zeilenschlüssen erhalten. Folgendes ist aus den Spuren zu schliefsen: An dem Kampfe mit dem Löwen, „der in der Wüste geboren, Kraft besitzt," will *Eabani* die Stärke des berühmten Helden, dessen Freundschaft er begehrt, erproben. S. die nebenstehende Abbildung und die Abbildung S. 6. Über den Rest der Tafel läfst sich nur wenig sagen. Die Fragmente (*Haupt*, 3. 5. 6. 13) sind neuerdings durch ein wichtiges Stück vermehrt worden, das Reste der V. und VI. Col. enthält (veröffentlicht Textbeigabe Bl. II—IV). Fügt man die Stücke zusammen, so ist folgendes zu erkennen. Die *Uḫat* führt *Eabani* nach *Uruk*. Dort wird in „Festgewändern" eben ein „Fest gefeiert" (vielleicht das Tammuz-Fest, worauf das *verb. alû* „wehklagen" deutet. Der Schlufs der V. Col. scheint eine Anrede

an *Eabani* zu enthalten: „Es soll [dich] schauen *Izdubar*, du *ḫadi'ua*-Mensch(?), ich sehe [.......] sein Antlitz, von Heldenmut leuchtet er, Kraft(?) besitzt er, ... ist sein ganzer Leib; seine Kraft ist gewaltiger als die deine, er ruht nicht ..... Tag und Nacht. *Eabani*, ändre dein ...., den *Izdubar* hat der Sonnengott lieb, *Anu*, *Bel* und *Ea* flüstern



ihm (Weisheit) ins Ohr; bevor du vom Gebirge kamst, hat dich *Izdubar* in *Erech* im Traume gesehen.“ Hier scheint die Rede zu Ende zu sein und die Erzählung zu *Izdubar* zurückzukehren. „Es kam *Izdubar*, den Traum zu lösen sprach er zu seiner Mutter (der Göttin *Aruru*): ‘Meine Mutter, ich träumte einen Traum in meinem Nachtgesicht: es waren die Sterne des Himmels, wie ein Kriegsheer(?) (*kîma kiṣru ša Anîm*) fielen sie über mich her ....’“ Die Reste der VI. Col. fügen einen 2. Traum hinzu, dessen Gegenstand, wie beim ersten (*kîma kiṣru ša Anîm* wird oben zur Charakteristik des *Eabani* gesagt) *Eabani* ist, und zwar in seinem Abenteuer mit dem Weibe. Die Spuren deuten darauf, daſs die Mutter dem Sohne rät, mit dem Riesen Freundschaft zu schlieſsen (*dannu tappû mušêzib ibri*).

Tafel III.

Die III. Tafel mufs erzählt haben, wie die beiden Freunde wurden. Zwei Fragmente (*Haupt* S. 14 f.) mögen Reste der III. und IV. Col. enthalten. Das erste Fragment beginnt mit einer Anrede an ein weibliches Wesen (die *Uḫat*?)[39]) und erzählt dann: „7 ..... war verlassen die Gemahlin .... er allein .... er schüttete aus (?) sein Herz seinem Freunde [und sprach zu ihm][40]): 'Einen Traum träumte ich in meinem Nachtgesicht .... des Himmels fiel auf die Erde, [erschrocken?] stand ich da; .... verstört war sein Antlitz .... sein Antlitz erglühte ...... wie Löwenklauen waren seine Klauen ....'"[41]) Das 2. Fragment, das sich daran anschliefst, erzählt ein Gespräch zwischen *Šamaš* und *Eabani*, dessen Erfolg ist, dafs sich *Eabani's* „zorniges Herz beruhigte."[42]) Es scheint, dafs der Sonnengott den *Eabani*, der heimkehren will in sein Gebirge, zum Bleiben verlockt; dabei spielt wieder die *Uḫat* eine Rolle, das Versprechen von göttlichen und königlichen Ehren, die Freundschaft und Bruderschaft *Izdubar's*, wobei es heifst: „auf einem grofsen Lager, auf einem fein zubereiteten Lager wird er dich ruhen lassen, er wird dich setzen auf einen Ruheplatz, einem Sitz zur Linken, die Fürsten der Erde sollen küssen deine Füfse, die Leute von *Erech* sollen winseln vor dir (*ušadmamâka*) — kurz, die gröfsten Ehren sollen ihm erwiesen werden, wenn er bleibt.[43]) Reste von Col. V und VI finde ich in dem Fragment *Haupt* S. 87. Col. V (S. 87b) verspricht *Izdubar* dem *Eabani* dasselbe, was Col. IV *Šamaš* verheifsen hat. Die Götter haben also ein Interesse an der Freundschaft der beiden Helden. Die Spuren der IV. und V. Tafel geben Aufschlufs über den Grund. Es handelt sich im folgenden um einen Heldenkampf der Stadt *Uruk* gegen den elamitischen Zwingherrn *Ḫumbaba*[44]), der mit der Ermordung des Feindes endet und *Izdubar* den Königsthron von *Uruk* verschafft. Die Götter, die Interesse an der Vernichtung *Ḫumbaba's* und der Herrschaft des feindlichen Gottes *Ḫumba* haben, sind selbst am Kampfe beteiligt. Es ist klar, dafs die poetische Erzählung die mythische Einkleidung einer grofsen nationalen Erhebung darstellt, die eine elamitische

Dynastie (nach *Berossus* 2450—2250 v. Chr. herrschend) stürzt und ein babylonisches Reich begründet. Leider ist von der Schilderung des Kampfes wenig erhalten.

Tafel IV

ist nur durch kleine Fragmente vertreten. Es gehören die Fragmente *Haupt* S. 20—22 (vgl. S. 80 ff.), sowie 57 und 58 ziemlich sicher zur IV. Tafel. Wohin *Haupt* S. 23 (das Fragment, das von den „mächtigen Göttinnen“[45]) redet) gehört, vermag ich nicht zu bestimmen. Auch *Haupt* S. 94, Nr. 54 gehört zur *Ḫumbaba*-Erzählung.*) Vom Inhalt ist gewifs, dafs die Erstürmung der Burg des elamitischen Königs *Ḫumbaba* auf der IV. Tafel vorbereitet und auf der V. vollendet wird; die V. Tafel, für die schon der Anfang der VI. Tafel eine Blutthat fordert, schliefst mit der Ermordung des Tyrannen. Die beiden Tafeln enthalten also den eigentlichen historischen Kern der Erzählung. Mit aller Reserve geben wir den ungefähren Inhalt. Col. I (S. 20) finden wir *Eabani* vor dem (Götter-)König (*Marduk*?); er redet, wie es scheint von *Ḫumbaba*, den die Helden zu töten gedenken, dessen Leichnam von den Geiern (?) verzehrt werden soll (cf. 27, 41) und bitten um die Gunst des Gottes für den Kampf: „Wir haben auf dich acht gegeben, o König, ... gieb du auf uns acht.“ *Izdubar* rät darauf dem *Eabani*, „zu dem erhabenen Palaste, zur grofsen Königin“ zu gehen, „alles weifs sie.“ Darauf gehen beide zu der grofsen Wahrsagerin, die nun im Anfang von Col. II (S. 20 und 21) geschildert wird (ihr Brustschmuck und ihre Krone werden besonders erwähnt). Dann fährt die Erzählung fort[46]): „..... [vor] *Šamaš* brachte er ein Rauchopfer dar, brachte ein Trankopfer dar, erhob vor *Šamaš* (betend) seine Hand (*scil. Eabani*): ‘Warum hast du dem *Izdubar* das Herz unruhig gemacht? Jetzt hast du ihn gelehrt, er geht einen fernen Weg zu (*ašar*!) *Ḫumbaba*, einem unbekannten Kampfe geht er entgegen, zu einem unbekannten Kriegszuge

*) Ferner gehören hierzu, wie ich aus *E. T. Harper*'s Kopieensammlung sehe, die unveröffentlichten Fragmente K 8565—67. Zu *Haupt* S. 20, 21, 80 s. vorn Bl 1.

reitet er aus, bis er gehen und zurückkommen wird, bis er zum Cedernhain kommen wird, bis er den Herrscher *Ḫumbaba* töten wird, wird allerlei Übel, das ihm feindlich entgegentritt, ihn vernichten. An dem Tage, da du ....'" Der Schlufs von Col. II (S. 22 vgl. S. 81) erzählt die Rüstung zum Kampfe („das Land versammelte sich, es rüstete sich das Heer, die Helden machten sich fertig"). Was es mit dem „Haus der Gemeinschaft" für eine Bewandtnis hat, vor dessen Thor *Eabani* steht, während *Izdubar* den Eintritt verwehrt, weifs ich nicht. Col. III und IV (*Haupt* S. 82 f. — Zugehörigkeit zur IV. Tafel scheint sicher) nur Spuren: die beiden Freunde ziehen miteinander aus. Col. V (S. 22. 84 f.) beginnt mit folgenden Worten: „Dafs unversehrt bliebe der Cedernhain, hat ihn *Bel* (assyrische Bezeichnung für den elamitischen Gott des *Ḫumbaba*? oder ist auch hier, wie Tafel XI, *Bel* genannt als der Gott, der gern Schaden anrichtet?), zur Angst der Leute gemacht (festgesetzt); das Gebrüll des *Ḫumbaba* ist wie Sturm, sein Mund Frevel, sein Atem Glutwind (?). Er hat festgesetzt [... ....] Cedern; wer zu seinem Haine herabsteigt — dafs unversehrt bliebe die Ceder, hat *Bel* ihn zur Angst der Leute gemacht — wer seinen Hain betritt, den erfafst die Pest(?)." Das Ganze ist der Teil eines Gesprächs zwischen *Izdubar* und *Eabani*. Zu der letzten Col. von Tafel IV gehört vielleicht S. 57 und 58. *Izdubar* erzählt dem *Eabani* einen „günstigen Traum, einen prächtigen Traum", in dem er den Leichnam des *Ḫumbaba* (auf dem Cedernhügel?) gesehen hat. Dann machen sie sich auf den Weg. Nach 30 Meilen wird Station gemacht und eine Grube gegraben (zum Versteck?). Dann schlafen sie ein (S. 58). Um Mitternacht (?) steht *Izdubar* vom Schlafe auf („er vollendete seinen Schlaf"), kommt und sagt zu seinem Freunde: „Mein Freund, hast du mich nicht gerufen?". Dann erzählte er ihm einen „3. Traum", den er gesehen hat: „'Der Traum, den ich träumte, war ganz ....., es brüllte der Himmel, es erdröhnte die Erde, der Tag ward dunkel, Finsternis zog auf, es blitzte ein Blitz, Feuer leuchtete auf, [mit Verderben?] gesättigt, mit Tod erfüllt. Dann verlosch der Glanz, es war aus das Feuer ..... stürzte nieder, wurde zu Rauch ....'"[47])

Tafel V.

Col. I (S. 24. 27) finden wir die Helden im heiligen Hain, der zur Burg *Ḫumbaba's* gehört. Das Thor mufs erbrochen sein: „Da standen sie, bewundernd (?) den Wald, schauten an die Höhe der Ceder schauten an die Gröfse (?) des Waldes, den Ort, wo *Ḫumbaba* zu wandeln pflegte erhabenen Schrittes — Wege waren angelegt, wohlgepflegte Pfade —: da schauen sie den Cedernhügel, den Wohnsitz der Götter, das Allerheiligste des Gottes *Irnini.* Vor dem Berge stand eine Ceder von erhabener Pracht, prächtig war ihr Schatten, mit Lust erfüllend....“[48]) Im folgenden abgebröckelten Stück wird weiter ihre Schönheit, ihr wohlriechendes Holz, ihre imposante Gröfse geschildert. Hochinteressant ist es, dafs wir hier die Schilderung eines urbabylonischen (elamitischen?) Heiligtums vor uns haben. Ein herrlicher Garten, drinnen ein heiliger Hügel mit einem Baumheiligtum, in dem eine Ceder ausgezeichnet ist durch besondere Pracht. Der Garten liegt merkwürdigerweise in der Nähe der Stelle, für die *Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies?,* die Lage des Paradieses vindiciert hat. Oder ist der Götterhain in *Babel* zu denken, dafs etwa damals unter elamitischer Fremdherrschaft stand? Der Name *Tin-tir* „Lebenshain“ stimmt zu der Schilderung, ebenso die Angaben bei *Arrian* und *Strabo* (s. *Delitzsch, Paradies* S. 141), wonach *Alexander* Cypressen aus den Götterhainen *Babels* zum Schiffsbau benutzte. — Später folgt eine Anrede *Izdubar's* an *Eabani,* in der wiederum von dem Leichnam, der von den Geiern verzehrt werden soll, die Rede ist. Col. II und III (S. 25. 28 und viell. 74 vgl. 86) rühmen sich, wie es scheint, die Helden ihrer früheren Thaten (auch ein *dumâmu* ein Wüstenlöwe, wird erwähnt), die ein gutes Gelingen des Kampfes erhoffen lassen.[49]) Von den übrigen Col. ist nur der Schlufs der V. erhalten, der vom „Kopf des *Ḫumbaba*“ redet, also seine Ermordung sichert.

Tafel VI

erzählt die Siegesfeier *Izdubar's* und seine Liebesabenteuer mit *Istar,* der Stadtgöttin (*Haupt, Nimrod-Ep.* S. 42). „[Er machte

hell] seine Waffen, er machte glänzend seine Waffen, [er zog aus] sein Gewand[50]), das er trug, zog aus seine schlechten (blutigen?) Gewänder, zog an seine weifsen Gewänder, mit seinen Insi[gnien] bedeckte er sich und legte an das Diadem[51]), *Izdubar* bedeckte sich mit seiner Krone und legte an das Diadem. Nach der Gunst des *Izdubar* erhob die Augen die gewaltige Göttin *Ištar*: 'Komm, *Izdubar*, sei mein Gemahl, deine Liebe gieb mir zum Geschenk; du sollst mein Mann sein, ich will dein Weib sein; ich will dich stehen lassen auf einem Wagen von Edelstein und Gold, dessen Räder von Gold, dessen Hörner von Saphir (?) sind, grofse *kudanu*-Löwen (?)[52]) sollst du anspannen, unter Wohlgerüchen der Ceder sollst du einziehen in unser Haus; wenn du Einzug hältst [in] unserem Hause (S. 43), so sollen .... deine Füfse küssen, es sollen sich [beugen] vor dir Könige, Herren und Fürsten, [alles, was hervorbringt (?)] Berg und Land, sollen sie dir bringen als Tribut.'" In den folgenden verstümmelten Zeilen fährt *Ištar* zunächst fort, ihm das Geschick an ihrer Seite verlockend zu schildern: seine Schafherden sollen Zwillinge gebären, sein Marstall soll ohne gleichen sein. Aber *Izdubar* verschmäht die gefährliche Liebe der Göttin. Wohin sind die anderen geschwunden, die vor ihm *Ištar*'s Gunst genossen haben?[53]) „'Wohlan', so spricht er, 'ich will dir offen heraussagen (?) deine Buhlkünste .... (S. 44, Z. 46 ff.): dem *Tammuz*[54]), dem Gemahl deiner Ju[gend], nötigst du Weinen auf[55]) Jahr um Jahr. Den bunten *Alalla*-Vogel[56]) hast du geliebt, du zerschlugst ihn, zerbrachst ihm die Flügel, nun steht er im Walde und schreit: *kappî* (d. h. „meine Flügel!").[57]) Du hast auch einen Löwen geliebt von vollendeter Kraft, zu je 7 und 7 Anläufen (?) hast du ihn überlistet.[58]) Du hast auch geliebt ein Rofs, erhaben im Streit, mit *išdaḫu*[59]) (?), Sporn und Peitsche (?) hast du es genötigt; obgleich es sieben Meilen Galopp gelaufen war, hast du es genötigt, wenn es ermattet war und trinken wollte, hast du es genötigt, seiner Mutter, der Göttin *Silili* hast du Weinen aufgenötigt. Du gewannst auch lieb einen Oberhirten ...., der dir beständig Weihrauch streute[60]) und tagtäglich Zicklein schlachtete — du schlugst ihn und verwandeltest ihn in einen Tiger, so dafs ihn verjagen seine eigenen

Unterhirten[61]) und seine Hunde ihn blutig beifsen. Du hast geliebt einen Riesen (?) (*išullanu*)[62]), den Gärtner deines Vaters, der dir beständig Geschenke brachte und deine Tafel dir täglich freundlich schmückte (wörtlich: deine Schüssel machte er hell) — du hast dein Auge auf ihn geworfen, hast ihn bethört(?): 'o mein *išullanu* (sprachst du), wohlan dein *kiššuta*[63]) wollen wir geniefsen, du sollst deine Hand ausstrecken[64]) und unsere Schüchternheit wenden.' Der Riese sprach zu dir: 'Was stellst du an mich für ein Begehren?[65]) Mein Mütterchen[66]), rüste kein Mahl, ich will es nicht geniefsen; was ich geniefsen soll, ist böse und verfluchte Speise, von verderblicher Glut ist bedeckt .....'; so bald du das gehört ....., hast du ihn zerschlagen und in einen Knirps verwandelt, hast ihn auf das La[ger] gelegt, dafs er nicht aufstehen konnte .... auch mich liebst du nun, wie jene [willst du mich verderben].'[67]) Als *Ištar* dies gehört hatte, ward sie zornig, stieg zum Himmel empor; es kam die Göttin *Ištar* vor *Anu* [ihren Vater], vor *Antu* kam sie und sprach: 'Mein Vater, *Izdubar* hat mich beleidigt (?), *Izdubar* hat aufgezählt meine Schlechtigkeiten(?), meine Schlechtigkeiten (?) und meine Schandthaten (?).' *Anu* öffnete seinen Mund und sprach zur gewaltigen *Ištar*: 'Nicht sollst du betrübt sein (?), auch wenn[68]) *Izdubar* aufzählt deine Schlechtigkeiten(?), deine Schlechtigkeiten(?) und deine Schandthaten(?).' *Ištar* öffnete ihren Mund und sprach zu *Anu*, ihrem Vater: 'Mein Vater, schaffe einen Himmelsstier [....].'" Die Spuren der folgenden Zeilen erinnern an *Izdubar*'s Drohung vor dem Meerpalast, Taf. X, col. I, und vor allem an die ähnliche Situation in der „Höllenfahrt der *Ištar*", wo die energische Göttin bei ihrem Zorn Eintritt in die Unterwelt fordert.[69]) Wie dort in der Hölle, so will sie hier im Himmel alles zerschlagen, wenn ihr Wunsch nicht in Erfüllung geht. Vater *Anu* mufs trotz seines Zögerns (Z. 103: „was stellst du an mich für ein Verlangen?" vgl. *Höllenf. der Ištar* Rev. 22) den Wunsch der Tochter erfüllen und schafft den Himmelsstier. Der Kampf der beiden Helden *Izdubar* und *Eabani*, der auf dem umstehenden Siegelcylinder abgebildet wird, ist leider fast gänzlich verloren gegangen. Nur soviel ist aus den Spuren zu sehen, dafs 300 Helden dabei eine Rolle spielen, dafs im Entscheidungs-

kampf *Eabani* das Ungetüm „bei der Dicke des Schwanzes faſst“ (während *Izdubar* gemäſs der Abbildung ihm den Dolch ins Herz stöſst). Nachdem die Helden den Himmelsstier er-



Altbabylonischer Siegelcylinder.

legt und ihr Herz beruhigt war, brachten sie vor dem Gott *Šamaš* ein Dankopfer dar. Dann fährt die Erzählung fort (*Haupt* S. 48, 174 ff.): „Es stieg *Ištar* auf die Mauer von *Uruk-Supuri*, erhob (?) ein Geschrei, stieſs einen Fluch aus: ‘Fluch dem *Izdubar*, der mich gekränkt hat, der den Himmelsstier getötet hat!’ *Eabani* hörte diese Worte der *Ištar*, riſs den *ibattu* des Himmelsstieres aus und warf ihn ihr ins Gesicht: ‘o du, ich will dich besiegen, wie du ihm gethan hast (d. h. zu thun gedachtest), sein . . . . . will ich binden an deine Seite.’ Da versammelte *Ištar* die *kizrêti*, *uḫâti* und *ḫarimâti* (d. h. die *Hierodulen*, ihre Tempel-Dienerinnen, s. S. 59 f.), über den *ibattu* des Himmelsstieres stellten sie eine Wehklage an. *Izdubar* versammelte die *kiškittê*-Arbeiter[70]) allzumal, es priesen die Werkmeister die Dicke der Hörner: 30 Minen Edelgestein war ihr . . . . . ., ein halbes *ubânu* lang war ihr . . . . . ., 6 Maſs Öl faſsten sie beide! Zur Salbung seines Gottes *Lugal-Marada* (= *Šamaš*?) weihte er es; er brachte (sie) dar und hing (sie) auf am Altar (?) seines Familienheiligtums (?). Dann wuschen sie am Euphrat ihre Hände[71]), machten sich auf den Weg und ritten durch die Straſsen von *Uruk*. Da versammelten sich die Leute von *Uruk*, staunten an [. . . . .], *Izdubar* sprach zu den Fürstinnen (?) [von *Erech*?]: ‘Wer ist glänzend unter den Helden? wer ist herrlich strahlend unter den Männern? [*Izdubar*] ist glänzend unter den Helden,

[*Izdubar*] ist herrlich strahlend unter den Männern [*3 Zeilen abgebröckelt*].' *Izdubar* veranstaltete in seinem Palaste ein Freudenfest. „Dann schliefen die Helden, auf die Polster gesunken, es schlief *Eabani*, träumte einen Traum; dann kam *Eabani*, löste den Traum und sprach zu *Izdubar*:

(Tafel VII) „'Mein Freund, ... beratschlagen die grofsen Götter [. . . . .].'"

Zu Tafel VII und VIII

läfst sich wenig sagen. Sie beginnen mit einer Traumerzählung des *Eabani* am Morgen nach dem Siegesfest in *Erech*, wie der Schlufs der VI. Tafel zeigt, und schliefsen mit dem gewaltsamen Tode *Eabani*'s, der jedenfalls auf *Istar*'s Anstiften herbeigeführt wird. Ein Fragment, das ein Abenteuer mit einem Tiger, der die Hirten von *Erech* bedroht (?), erzählt, gehört vielleicht hierher (*Haupt* S. 52). Für Tafel VII läfst sich nicht einmal eine Vermutung aufstellen. Hingegen ist ein Fragment, dessen Vorderseite Teile einer I. Col. und dessen Rückseite Teile einer VI. Col. enthält, mit Bestimmtheit zur VIII. Tafel zu rechnen (*Haupt* S. 53 und 54 vgl. 55), weil die letztgenannte Col. die Erkrankung bez. den Tod *Eabani*'s enthält. Col. I fordert *Eabani* den *Izdubar* zu irgend einer Heldenthat auf. Auf den erhaltenen Zeilen stehen die beiden vor einem „Waldthore", das *Eabani* anredet: „'Du hast nicht anderes Holz [. . . .], 6 *Gar* beträgt deine Höhe, 2 *Gar* deine Breite etc.'" Erwähnt sei noch, dafs das Thor, von dem *Eabani* sagt: „ich kenne das Thor", in irgend welcher Weise mit der Stadt *Nippur* in Verbindung gebracht wird. Col. VI klagt *Eabani*: „Gesund bin ich ausgezogen [. . . . .], mein Freund, aber der Traum, den ich träumte, ist in Erfüllung gegangen!" 12 Tage liegt er, wie mit epischer Breite erzählt wird, auf seinem Lager, dann ruft er den *Izdubar* herbei. Aus den folgenden Spuren kann nur geschlossen werden, dafs *Eabani* irgend einem Kampfe, den er in böser Ahnung „gefürchtet hatte", die Krankheit verdankt. Freilich zeigt die Totenklage der XII. Tafel, dafs es kein gewöhnlicher Kampf gewesen sein kann. Von seinem Ende, das hier auf der IX. Tafel erzählt sein mufs, heifst es dort wiederholt: „die Erde hat ihn weggerafft (verschlungen?)."

Eines litterargeschichtlich besonders interessanten Fragmentes sei hier noch Erwähnung gethan, das Smith zur VIII. Tafel zählte (S. 56). Es erzählt einen Streit zwischen zwei Bäumen, die redend eingeführt werden. Die Cypresse ruft dem Lorbeer(?)-Baum unter anderen Schmeicheleien zu: „'Deine Wurzel ist nicht stark genug, dein Schatten ist nicht kühl (?) genug, deine Rinde ist nicht üppig genug .....' Zornig antwortete der Lorbeer (?) der Cypresse .....".

Tafel IX

beginnt mit der Klage *Izdubar*'s um *Eabani* und dem Entschlufs, zu seinem Ahn *Ṣît-napištim*[72]) zu gehen, um das Geheimnis seiner Apotheose zu erfahren und Heilung vom Aussatz, mit dem ihn die Götter geschlagen, von ihm zu erlangen. Col. I (S. 59): „*Izdubar* weinte um *Eabani*, seinen Freund, bitterlich, sich niederlegend aufs Feld: 'Ich will nicht wie *Eabani* sterben: Wehklage ist eingekehrt in mein Gemüt, Furcht vor dem Tode habe ich bekommen, ich lege mich nieder auf das Feld. — Zur Kraft des *Ṣît-napištim*, des Sohnes *Kidin-Marduk*'s nehme ich den Weg eilenden Schrittes.'" *Izdubar* machte sich nun sofort auf den Weg und erzählt, das Selbstgespräch fortsetzend (ergänzt nach dem Fragment *Haupt* II, S. 85, s. *Beiträge* I, S. 183): „Zur Gebirgsschlucht kam ich des Nachts, Löwen sah ich und fürchtete mich, ich erhob mein Haupt zum Mondgott und betete, zu dem grofsen [....] der Götter kam mein Flehen, [........] beschützte mich." Darauf folgt nach Z. 12 ein Traum. Vielleicht zeigen ihm die Götter im Traume den Weg. Z. 15 f. (vgl. *Haupt*, *Beiträge* I, S. 116) nimmt er die Axt in seine Hand und zieht das Schwert aus seinem Gürtel.[73]) Col. II (S. 60) folgt als zweites Abenteuer die Begegnung mit den Skorpionmenschen (s. die Abbildung). Er trifft sie beim Zugange zu einem Gebirge, als „dessen Name *Mâšu* ihm kund wird". „[Da kam er] zum Gebirge *Mâšu*, dessen Thorausgang tagtäglich (Wesen) bewachen, deren



Skorpionmenschen (vgl. Abbildung S. 67 und Titelbild).

Rücken bis an den Damm des Himmels [reicht?] und deren Brust bis unter den *Arallu* reicht[74]) — die Skorpionmenschen bewachen sein Thor; ihr Schrecken ist gewaltig, ihr Anblick Tod, furchtbar ihr Glanz, Berge hinschmetternd, beim Aufgang der Sonne und beim Untergang der Sonne bewachen sie die Sonne: Es erblickte sie *Izdubar*, vor Furcht und Schrecken wurde sein Antlitz verstört, es raubte ihm die Besinnung ihr wüstes Aussehen.[75]) Der Skorpionmensch spricht zu seinem Weibe: 'Er, der zu uns kommt, ein Wahrzeichen der Götter ist sein Leib.' Das Skorpionweib antwortet ihm: 'Seinem *laktu* (?) nach ist er ein Gott, seinem *šulultu* (?) nach ein Mensch.' Der Skorpionmensch redete und sprach: '[.......] der Götter hat Befehl gegeben, [er ist gezogen] ferne Wege, [bis er gekommen ist] zu mir [...... die Gebirge] die er überschritten hat, sind steil u. s. w.'" Das übrige ist abgebrochen. Das Gebirgsland *Mâšu* ist aus den Feldzügen des *Asurbanipal* (in seinen Annalen genannt „Ort des Dürstens und der Verschmachtung, zu dem kein Vogel des Himmels kommt, wo Wildesel und Gazellen nicht grasen") und *Sargon* bekannt als das Land der syrisch-arabischen Wüste an der Süd- und Südostgrenze des Euphrat- und Tigrisgebietes (vgl. *Delitzsch, Paradies* S. 242 f.). In der Zeit der Entstehung des Epos kannte man sicherlich nur dunkle Gerüchte über dieses Land der Verschmachtung. Wenn nun in der Sage der Weg *Izdubar*'s zu den Gewässern des Todes führte, so lag es für die Phantasie der Volksdichtung nahe, dieses Land als Durchgangsort zu wählen und abenteuerlich auszuschmücken. Der Weg führt nun durch das Dunkel des Berges, an dessen Thor die Skorpionmenschen gleich zwei gewaltigen Sphinxen Wache halten. Col. III (S. 61) zeigen die Spuren, dafs *Izdubar* dem Skorpionmenschen sein Vorhaben erzählt, er wolle „zu *Ṣît-napištim*, seinem Vater, der versetzt worden ist in die Versammlung der Götter und über Leben und Tod [entscheiden kann]". Der Skorpionmensch schildert dem Helden die Schwierigkeit, die der Durchmarsch durch das Gebirge *Mâšu* bietet: niemand vermag es, zwölf Meilen dichte Finsternis nach allen Himmelsrichtungen gilt es zu durchdringen. Col. IV (S. 62) giebt der Skorpionmensch dem Flehen des *Izdubar* nach, öffnet



das Thor, und nun beginnt die Wanderung: „Eine Meile wandert er, dicht ist die Finsternis, es wird nicht licht, zwei Meilen ist er gegangen, dicht ist die Finsternis, es wird nicht licht.“ (Damit schliefst die III. Col., ergänzt nach S. 61, 11 und 63, 36.) Col. V fährt fort, die zwölf Meilen in epischer Breite in der angegebenen Weise zu schildern. Dann tritt er hinaus und sieht (am Gestade des Meeres, wie aus dem folgenden hervorgeht), einen herrlichen Baum: „Da er ihn sieht, eilt er darauf los: Edelsteine trägt er als Frucht, Äste hängen daran, prächtig anzuschauen, Krystall tragen die Zweige, Früchte trägt er, köstlich anzuschauen.“ Auch andere Bäume stehen in diesem Götterpark, der an Ezech. 31, 9 erinnert Col. VI ist *Izdubar* am Meere angekommen, denn

Tafel X

beginnt laut Unterschrift von Tafel IX: „Das (göttliche) Mädchen *Sabitu*, die auf dem Thron des Meeres sitzt“ (vielleicht poetischer Ausdruck für den Meerpalast, in dem sie nach dem folgenden wohnt).[76]) Col. I findet *Izdubar* hier ein neues Hindernis, als er „mit dem Fell bekleidet“ ankommt. Er bricht von neuem in Wehklage aus und ist „erzürnt“ über die „fernen Wege“, die ihm zu gehen bestimmt sind. *Sabitu* erblickt ihn von ferne. Der Inhalt ihres Selbstgesprächs ist leider teilweise verloren. Als er näher kommt, zieht sie sich in ihr Meerschlofs zurück und „verriegelt ihr Thor“. *Izdubar* ruft sie an und spricht zu ihr: '*Sabitu*, was schaust du ...... was verriegelst du die Thür? [wenn du nicht öffnest], will ich zerschmeifsen dein Thor [.........].'[77]) Das folgende fehlt. Doch mufs *Sabitu* dem *Izdubar* die Unmöglichkeit geschildert haben, seinen Weg, der nun über ein unüberschreitbares Meer führe, fortzusetzen; denn *Izdubar* erzählt Col. II abermals den Grund seiner Reise und jammert um seinen „geliebten, zu Staub gewordenen Freund“ *Eabani*, dessen Los teilen zu müssen ihm unerträglich erscheint (S. 67, 12 f. vgl. 71, 21 f.). Dann bittet er die Halbgöttin inständigst, ihm doch den Weg zu seinem Ahn zu zeigen und schliefst seine Rede mit den Worten: 'Wenn es möglich ist, will ich das Meer überschreiten, wenn es nicht möglich ist, will ich mich (trauernd) auf die Erde legen.' *Sabitu* antwortet ihm:

„'*Izdubar*, es hat niemals eine Fähre gegeben, und niemand seit ewiger Zeit kann das Meer überschreiten — *Šamaš* der Held hat überschritten das Meer, aufser (?) *Šamaš*, wer kann es überschreiten? Schwer ist die Überfahrt, gar beschwerlich ihr Pfad, und verschlossen (?) sind die Gewässer des Todes, die als Riegel vorgeschoben sind. Wo, *Izdubar*, willst du das Meer überschreiten? Nachdem du zu den Gewässern des Todes gelangt — was willst du thun? — *Izdubar*, es ist *Arad-Ea* der Schiffer des *Ṣît-napištim*, [.....] Steine mit ihm, er wird im Walde eine Ceder fällen, [....] möge dein Antlitz schauen. Ist es möglich, fahre über mit ihm, ist's nicht möglich, weiche zurück (?).'" Der Held steht am Zugange zum Totenflusse, der als ein Wassergürtel des Oceans gedacht ist. Die Seligeninsel ist wie die Unterwelt jenseits des Totenflusses gedacht. Wichtig ist die Erwähnung des Mythus vom Sonnengott, die an griechische Sagen lebhaft erinnert. (In einem Hymnus an den Sonnengott — s. *Brünnow, Zeitschr. f. Assyr.* IV, 25 — heifst es: „Du hast das weite, breite Meer überschritten, dessen Inneres die Himmelsgeister nicht kennen.") S. Zusatz IV, S. 72. — Col. III (*Haupt*, S. 73 der Anfang — kann nicht Col. II sein — S. 69 die Fortsetzung) erzählt *Izdubar* dem *Arad-Ea* mit den bekannten Worten sein Leid und schliefst mit der Bitte, ihn überzusetzen. Die Antwort des *Arad-Ea* giebt *Izdubar* den Befehl, in den Wald hinabzusteigen, ein 5 *Gar* (60 Ellen?) langes Ruder anzufertigen und andere Vorkehrungen zur Reise zu treffen. *Izdubar* richtet den Auftrag aus und beide besteigen das Schiff. Nach 45tägiger böser Fahrt („das Schiff schwankt und schleudert sie hin und her, während sie fahren")[78]), „ist *Arad-Ea* angelangt in den Gewässern des Todes". Nun scheint die eigentliche Gefahr erst zu beginnen. Col. IV wird erzählt, wie der Schiffer den Helden mahnt, nicht abzulassen, so lange die Fahrt währt in den Gewässern des Todes. Zahlenangaben, die das Bruchstück aufweist, scheinen sich auf die anstrengende Ruderarbeit zu beziehen. Z. 9 ff. ruht *Izdubar* aus, die Gefahren sind hinter ihm, „er löst seinen Gürtel". Nun nähern sich beide den Ufern der Seligengefilde. *Ṣît-napištim* stellt Betrachtungen über den Gast an, wie oben die Meereskönigin. Am Anfang von Col. V ist er ans Ufer ge-

kommen und klagt vom Schiffe aus den Ahnen sein Leid: Er erzählt die Abenteuer, die er mit seinem Freunde *Eabani* bestanden habe. Nach den Zeilenresten (zu *Haupt* S. 71, vgl. S. 74b, ergänzt durch S. 86, d. i. K 8564) wird das Abenteuer mit einem „Panther des Feldes“ (Z. 6), die Tötung des Himmelsstieres (*alâ ninâru* Z. 9), die Ermordung des Tyrannen *Ḫumbaba*, „der im Cypressenhain wohnte“ (Z. 10) erwähnt. Dann klagt er über den Tod des Freundes (*êlišu abkî* Z. 14), sagt, wie er alle Länder und steile Gebirge durchwandert, alle Meere durchschritten habe, ohne daſs sich „mit fröhlichem Anblicke sein Antlitz gesättigt habe“. Mit den Worten des *Ṣît-napištim*, '*Izdubar* habe sein Herz mit Weh erfüllt, aber Götter und Menschen [könnten ihm nicht helfen]', schlieſst die Col. V. Die scheinbar sehr lange Gegenrede des *Ṣît-napištim* endigt gemäſs den Spuren von Col. VI (S. 66) mit den Worten: ..... 'so lange wir Häuser bauen, so lange wir versiegeln (?) (Verträge schlieſsen), so lange Brüder sich zanken, so lange es Feindschaft giebt [.....], so lange Flüsse Wogen [zum Meere tragen?] .... 4 *Zeilen*[79]) (Z. 34), wird vom Tode kein Bild gezeichnet. Wenn der *alû*-Dämon und der *êziz*-Dämon [einen Menschen] grüſsen (*ironice*?), dann bestimmen die *Anunnaki* und die groſsen Götter und *Mammêtum*, die Schöpferin des Schicksals, mit ihnen das Geschick, sie bestimmen Tod und Leben: des Todes Tage sind (*scil.* den Menschen) unbekannt.'

Tafel XI

setzt das Gespräch zwischen *Ṣît-napištim* und *Izdubar* fort: „*Izdubar* sprach zu *Ṣît-napištim* dem Fernen: 'Ich sehe dich an, *Ṣît-napištim*, dein Aussehen ist nicht verändert; wie ich bist du, und du bist nicht anders, wie ich bist du'“ .... In den folgenden 3 verstümmelten Zeilen scheint er zu sagen, sein Herz habe einen gleichen Lebens(kampf) durchgekämpft (so daſs er auch die Seligkeit verdiene): 'Sage mir (wie kommt es), daſs du erlangt hast das Leben in der Versammlung der Götter, welches du begehrtest?“[80]) Vom Ufer aus erzählt der Götterliebling dem vom Schiffe aus lauschenden *Izdubar* die Geschichte von dem groſsen Flutsturm: *Ṣît-napištim* sprach zu

Izdubar: 'Ich will dir, *Izdubar*, eröffnen das Geheimnis, und die Entscheidung der Götter will ich dir sagen. Die Stadt *Surippak*, die Stadt, die du kennst, am Ufer des Euphrat gelegen, selbige Stadt war (schon) alt, als die Götter drinnen einen Flutsturm anzurichten ihr Herz antrieb, die grofsen Götter. [Es hielten Rat?] ihr Vater *Anu*, ihr Entscheider, der Held *Bel*, ihr Führer(?) *Ninib*, ihr Oberster *En-nugi*. Der Herr der Weisheit, *Ea*, redete mit ihnen[81]), ihren Befehl that er kund dem Gefilde (rufend): 'Gefilde! Gefilde! Umhegung! Umhegung! Gefilde vernimm! Umhegung merke auf![82]) Mann von *Surippak*, Sohn des *Kidinu-Marduk* (*Ubara-tutu*) zimmere ein Haus (Arche), baue ein Schiff, rette, was du von Lebenssamen finden kannst, lafs fahren die Habe[83]), rette das Leben, bringe Lebenssamen aller Art hinauf auf das Schiff. Von dem Schiff, das du bauen sollst, sollen die Zahlen ausgemessen werden (Z. 25); es soll übereinstimmen seine Breite und seine Höhe(?)[84]), (dann) lafs es vom Stapel ins Meer.' Ich merkte auf und sprach zu *Ea*, meinem Herrn: '[.....], mein Herr, was du also geboten hast, will [ich] in Ehren halten und ausführen; [aber was?] soll ich antworten der Stadt, dem Volke, und den Ältesten?' *Ea* that seinen Mund auf und sprach zu mir, seinem Knechte: '[Als Antwort (?)] sollst du so zu ihnen sprechen: [Weil(?)] mich *Bel* hafst, will ich nicht wohnen bleiben in [eurer Stadt], will auf *Bel*'s Ort mein Haupt nicht (mehr) niederlegen, zum Meer will ich [hinabsteigen], bei dem Gott [*Ea*], der mein Herr ist, will ich mich niederlassen. Er (*Bel*) läfst auf euch regnen reiche Fülle, [.....] Vögel, eine Menge Fische, [............... *2 Zeilen*], der den Sturzregen sendet, [in der Nacht wird er über euch regnen lassen] furchtbaren Regen.'[85]) Als das Morgenrot erschien, [........ *11 Zeilen*] (Z. 53), den Bedarf brachte ich herbei. Am fünften Tage entwarf ich seine Gestalt: In seinem Mittelteil(?) waren seine Wände 10 Gar (120 Ellen?) hoch, 10 Gar betrug auch die Ausdehnung seines Decks[86])' ..." Die folgenden 19 Zeilen, die den Bau des Schiffes erzählen, sind leider sehr verstümmelt. In 6 Stockwerke(?) wird die Arche geteilt, mit Erdpech und Naphta werden die Lücken verschlossen. (Interessant ist, dafs ein anderes Fragment die

Erzählung von der Zurüstung der Arche anders erzählt, s. zuletzt *Jensen, l. c.* S. 372 ff.) Nach Vollendung des Baues opfert *Ṣît-napištim* den Göttern, veranstaltet ein Fest und beginnt dann mit der Verladung: (Z. 77) „Mit allem, was ich hatte, füllte ich es an, mit allem, was ich an Silber hatte, füllte ich es, mit allem, was ich an Gold hatte, füllte ich es; mit allem, was ich an Lebenssamen aller Art hatte, füllte ich es; ich brachte hinauf auf das Schiff meine ganze Familie und mein Gesinde, Vieh des Feldes, Getier des Feldes, die Handwerker, alle zusammen brachte ich sie hinauf. Ein Zeichen setzte *Šamaš* fest: 'Wenn der, welcher den Sturzregen sendet, am Abend einen furchtbaren Regen sendet, dann tritt ein in das Schiff, verschliefse dein Schiff (Thor).' Dieses Zeichen traf ein. Der den Sturzregen sendet, liefs in der Nacht einen furchtbaren Regen regnen. Vor dem Tagesanbruch[87]) zitterte ich, den Tag zu schauen hatte ich Furcht. Ich trat in das Schiff, verschlofs mein Thor, die Verwahrung(?) des Schiffes übergab ich dem *Puzur-Bel*[88]), dem Schiffer, die grofse Arche samt ihrem Inhalt (übergab ich ihm). — Als die Morgenröte anbrach, stieg auf am Horizont des Himmels schwarzes Gewölk; *Rammân* donnerte drin, während *Nabû* und *Marduk* hervortraten und als Führer(?) über Berg und Thal schritten. Der Gott *Uragal* rifs das Schiff(?) los, es schritt *Ninib* dahin, überschwemmte die Ufer, die *Anunnaki* erhoben die Fackeln, in ihrem Glanze machten sie das Land erzittern. *Rammân's* (Wogen)schwall stieg zum Himmel empor, alles Licht verwandelte sich in Fi[nsternis], [....... 2 Zeilen verstümmelt], wie ein Schlachtsturm fuhr [das Unwetter] auf die Menschen los. Nicht sah der Bruder seinen Bruder, nicht wurden die Menschen im Himmel erkannt. Die Götter fürchteten sich vor dem Flutsturm, sie flüchteten, stiegen hinauf zum Himmel des *Anu*, die Götter gleich Hunden waren sie ......, kauerten nieder am Damm(?). Es schrie *Ištar* wie eine Gebärende (*var.* zornerfüllt), es rief die Hehre, die freundlich Redende: 'Dieses Volk(?) ist wieder zu Lehm geworden; was ich vor den Göttern Böses (voraus)gesagt habe, wie ich es (voraus)gesagt habe vor den Göttern, das Böse — zur Vernichtung meiner Menschen führend habe ich den Sturm (voraus)gesagt; was ich geboren habe, wo ist es? wie Fischbrut füllen sie

das Meer!' Die Götter weinten mit ihr über die *Anunnaki*[89]), die Götter safsen gebeugt unter Weinen, ihre Lippen waren zusammengeprefst, ... 6 Tage und [6(?)] Nächte wütete fort der Sturmwind, die Flut, Platzregen; als der 7. Tag herankam, hörte auf der Regen, die Flut. Der Sturm, der einen Kampf gekämpft hatte wie ein Kriegsheer, ruhte. Das Meer wurde enger(?) (trat in die Ufer zurück), der Orkan, der Flutsturm hatte ein Ende. Da sah ich auf das Meer, liefs meine Stimme erschallen — aber alle Menschen waren wieder zu Erde geworden, gleich dem *uru* war der *usallu.*[90]) Ich öffnete die Luke — Licht fiel auf mein Antlitz, ich sank (geblendet) zurück[91]), setzte mich und weinte, über mein Antlitz flossen mir Thränen. Ich schaute auf: die Welt ein weites Meer! Zwölf Ellen hoch stieg Land auf. Nach dem Gebirgslande *Niṣir* nahm das Schiff den Lauf. Der Berg des Landes *Niṣir* hielt das Schiff fest und liefs es nicht von der Stelle. Einen Tag, einen 2. Tag hielt der Berg *Niṣir* das Schiff fest und liefs es nicht von der Stelle. Einen 3. und 4. Tag etc. Einen 5. und 6. Tag etc. Als der 7. Tag herannahte, liefs ich eine Taube hinausfliegen. Die Taube flog hin und her; da kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück. Dann liefs ich eine Schwalbe hinausfliegen. Die Schwalbe flog hin und her; da kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück. Einen Raben liefs ich fliegen, der Rabe flog, sah das Abnehmen des Wassers, frafs, liefs sich nieder (= liefs sich fressend nieder? *scil.* auf Leichen oder Schlamm), ... kam nicht zurück. Da liefs ich nach den vier Winden (alles) hinaus, gofs ein Opfer aus, veranstaltete eine Opferspende auf dem Gipfel des Berges. Sieben und sieben Gefäfse stellte ich auf, (Z. 150) darunter schüttete ich aus Calmus, Cedernholz und *ŠIM-GIR.* Die Götter rochen den Duft. Die Götter rochen den guten Duft. Die Götter sammelten sich wie Fliegen um den Opfernden. Als die „Hehre“ (d. i. *Ištar*) herankam, erhob sie die grofsen Blitze(?), die *Anu* nach ihrem Begehren(?) gemacht hatte: 'Diese Götter! Bei meinem Halsschmuck, ich will es nicht vergessen; an diese Tage will ich denken, will sie ewig nicht vergessen. Die Götter mögen zum Opfer kommen, *Bel* soll nicht zum Opfer kommen, weil er unbesonnen den

Flutsturm erregt und meine Menschen dem Gericht preisgegeben hat.' Als *Bel* herankam, sah er das Schiff. Da ergrimmte *Bel*, mit Zorn ward er erfüllt über die Götter der *Igigi:* 'Wer ist lebendig entronnen? Kein Mensch soll leben bleiben in dem Gericht.' *Ninib* öffnete seinen Mund und sprach zum Helden *Bel:* 'Wer aufser *Ea* hat die Sache angerichtet, aber *Ea*, der kennt jede Beschwörung.' *Ea* öffnete seinen Mund und sprach zum Helden *Bel:* 'Du Entscheider der Götter, du Held, wie (?) unbesonnen hast du den Flutsturm angerichtet. Dem Sünder lege seine Sünde auf! Dem Frevler lege seinen Frevel auf! Sei nachsichtig (eig. lasse nach), er soll nicht vertilgt werden, fasse Liebe (zu ihm), er soll nicht [vernichtet(?)] werden. Anstatt dafs (?) du einen Flutsturm anrichtest, mögen Löwen kommen und die Menschen vermindern; anstatt dafs du einen Flutsturm anrichtest, mögen Leoparden (?) kommen und die Menschen vermindern; anstatt dafs du einen Flutsturm anrichtest, mag eine Hungersnot entstehen und die [Menschen vermindern]; anstatt dafs du eine Sintflut anrichtest, möge eine Pest (?) (*Urugal*) kommen und die Menschen [vermindern].[92]) Ich habe den Ratschlufs der grofsen Götter nicht eröffnet. Den *Adrahâsis* (d. h. „der Erzgescheite")[93]) liefs ich einen Traum schauen und so hörte er (*Ṣît-napištim* durch *Adrahâsis*) die Entscheidung der grofsen Götter; da fafste er (*Bel*) seinen Entschlufs. Es stieg der Gott *Bel* hinauf auf das Schiff, ergriff meine Hand, führte mich hinauf, führte mein Weib hinauf und liefs es niederknieen an meine Seite, er umfing uns, zwischen uns tretend, und segnete uns: 'Vormals war *Ṣît-napištim* Mensch, jetzt soll *Ṣît-napištim* und sein Weib gleich Göttern erhaben sein; wohnen soll *Ṣît-napištim* in der Ferne an der Mündung der Ströme.' Da entführten sie uns, an der Mündung der Ströme liefsen sie uns wohnen."

Bis hierher geht die berühmte babylonische Sintflut-Erzählung (soweit auch Übersetzung und Erklärung der XI. Tafel bei *Jensen* und *Haupt*).*) Der Zusammenhang mit den bibli-

*) Auch sonst wird in der Keilschriftlitteratur der Flut Erwähnung gethan. So in der Anm. 2 erwähnten *Asurbanipal*-Inschrift. Wenn ferner in der von *Dr. Peiser* mit grofsem Scharfsinn entdeckten „baby-

schen Berichten ist eine brennende Frage der alttestamentlichen Forschung. Gewiſs repräsentiert der Inhalt der Erzählung in Bibel und Keilschrift „einen alten und gemeinsamen Besitz der semitischen Stämme des Euphrat- und Tigrislandes“ (so mit *Duncker*, *Geschichte des Altertums* gegen *Goldziher*, „*der Mythus bei den Hebräern*“ S. 383, dessen Anschauung vom „Nebelkreis“ der „uralten und prähistorischen Zeiten, in welchen die semitischen Stämme ungetrennt lebten“, durch die Entzifferung der reichen uralten Litteraturschätze inzwischen widerlegt worden ist). Es fragt sich nur, in welcher Weise die uns vorliegenden biblischen Relationen von der babylonischen schriftlich fixierten Erzählung abhängig sind. Daſs beide Sintflutberichte der *Genesis* (der elohistische und der jahvistische) aus der babylonischen Erzählung geschöpft haben (wann?), muſs als sicher gelten (gegen *Sayce*, *Theolog. Review* Juli 1873), obwohl auch hier das entscheidende Wort [illegible] nach Auffindung der zweiten babylonischen Relation, von der [illegible]ir nur ein Bruchstück haben, gesprochen werden kann. Ab[illegible] der Geist des prophetischen und priesterlichen Erzählers h[illegible]in beiden Fällen die babylonische Sage „gereinigt und ver[illegible]t“ (*Duncker*).[94]) Unter dieser Voraussetzung könnte man [illegible]ch wagen, die Entrückung des *Ṣît-napištim* mit der Geschichte [illegible]enochs in Verbindung zu setzen (s. *Haupt*, *Der keilinschriftl. Sintflutbericht* S. 28). — Besonders hervorgehoben sei noch, daſs im babylonischen Berichte die Flut durch einen Sturm, der das Meer aufwühlte, entstand (wodurch die von *J. D. Michaelis* vor hundert Jahren ausgesprochene geistreiche Ver-

---

lonischen Landkarte“ (*Zeitschr. f. Assyr.* IV, 361 ff.) ein Vorgang aus „dem Jahre der groſsen Schlange“, als die Landtiere Babylon verlieſsen erzählt wird, so ist damit sicherlich das Flut-Ereignis gemeint, denn die Inschrift erwähnt ausdrücklich *Ṣit-napištim* als einen der Könige, die vor der Flut regiert haben, was *Dr. Peiser* entgangen ist. Auch IV R 19, Nr. 1 enthielt vielleicht einen Flutbericht. Dort ist von einem Verhängnis die Rede, bei denen Dämonen „den Erdbewohnern Schmerzen verursachten, daſs ihre Leiber tobten(?): in Stadt und Land verursachten sie Wehklagen bei groſs und klein, Herr und Magd bannten und erfüllten sie mit Wehklage; im Himmel und auf Erden lieſsen sie Regen niederströmen, wie ....., nach dem Orte der .... ihrer Götter flüchteten sie sich ... etc.“

mutung, dafs Gen. 6, 17; 7, 6 statt majim: mijjam, „vom Meere her“, zu lesen ist, überraschend bestätigt wird), ferner dafs die Sintflut die ganze Menschheit nach dem geographischen Horizonte der Babylonier vernichtet, und endlich dafs sie als Sündflut für nicht näher ausgesprochene Frevelthaten verhängt ward.

Wir verfolgen nun weiter die Geschicke *Izdubar's*, der vom Aussatz geplagt auf dem Schiffe der Erzählung des *Ṣît-napištim* lauscht. *Ṣît-napištim* fährt in direktem Anschlufs an das Gesagte fort: „Nun, was dich betrifft, wer von den Göttern soll dir die Kraft verleihen (?)? Das Leben (auf der Insel der Seligen), das du erstrebst, sollst du erlangen; wohlan, schlafe! — 6 Tage und 7 Nächte glich er einem, der da sitzt gelähmt (eig. in der Gebundenheit seiner Kraft. Es überfiel (?) ihn[95]) ein Schlaf wie ein Sturmwind. *Ṣît-napištim* sprach zu seinem Weibe: 'Schaue an den Mann, der Genesung (eig. Leben) fordert, Schlaf gleich einem Sturmwind hat ihn überfallen (?).' Sein Weib sprach zu ihm, zu *Ṣît-napištim*, dem „fernen“: 'Bezaubere ihn[96]), der Mann mag die (Zauber)speise essen, den Weg, den er kam, soll er gesund zurückkehren, durch das grofse Thor, aus dem er gezogen, soll er umkehren in sein Land.' *Ṣît-napištim* sprach zu seinem Weibe: 'Das Weh des Menschen schmerzt dich (Z. 200; 206—207 Variante neu hinzugefunden), wohlan (?), koche ihm die Speise, lege sie ihm auf das Haupt.'[97]) Und zu der Zeit, da er schlief am Bord seines Schiffes, kochte sie ihm die Speise, um sie ihm auf das Haupt zu legen. Und zu der Zeit, da er schlief am Bord seines Schiffes: zum ersten wurde zubereitet (?) seine Speise, zum andern wurde sie gehäutet, zum dritten benetzt, zum vierten reinigte er sein Gefäfs, zum fünften that er „Greisenalter“ hinzu[98]), zum sechsten wurde es gekocht, zum siebenten verzauberte er ihn plötzlich: da afs der Mann die Zauberspeise. *Izdubar* sprach zu *Ṣît-napištim*, dem „fernen“: 'Ich war hingesunken (eig. wankend gemacht), Schlaf hatte mich befallen, plötzlich hast du mich bezaubert, hast mich ....' *Ṣît-napištim* sprach zu *Izdubar:* (es folgt die Wiederholung der 7 Zauberakte, Text verstümmelt). Z. 219 ff.: (217—222 durch ein neues

Fragment ergänzt, s. *Nimrod-Epos* II). „*Izdubar* sprach zu *Ṣît-napištim*, dem fernen, [traurig?] redete er zu ihm, zu *Ṣît-napištim*: 'Wohin soll ich gehen? Meine [......] hat der Totengeist (?) erfafst, [auf] meinem Lagerort wohnt der Tod, und der Ort, [auf den du mein Schiff (?)] gestellt hast, er bedeutet Tod!'" Hierauf sorgt *Ṣît-napištim* dafür, dafs der Kranke aus dem Gewässer des Todes vom Fährmann zum Lebensquell geführt wird. (Z. 224): „*Ṣît-napištim* sprach zu *Arad-Ea*, dem Schiffer: '*Arad-Ea*, du [......], das Fährschiff möge dich aufnehmen, dessen .... am Gestade der [....... plur.] geborgen ist. Der Mann, den du geführt hast, ist an seinem Leibe mit Beulen (?) bedeckt, Aussatzhäute haben vernichtet die Anmut seines Leibes. Nimm ihn, *Arad-Ea*, zum Reinigungsort bringe ihn, seine Eiterbeulen möge er im Wasser rein waschen wie Schnee, er thue ab seine Häute, das Meer führe sie fort — gesund werde erschaut sein Leib. Es soll erneuert werden die Binde seines Kopfes, die Hülle, die ihn umkleidet als Schamgewand; bis er kommt in sein Land, bis er gelangt auf seinen Pfad, soll die Hülle nicht Falten werfen (?)[98]), ganz neu soll sie sein.' Da nahm ihn *Arad-Ea*, führte ihn zum Reinigungsort, seine Beulen wusch er im Wasser wie Schnee, er that ab seine Häute, das Meer trug sie fort — gesund wurde erschaut sein Leib. Er erneuerte seine Kopfbinde, die Hülle, die ihn als Schamgewand umkleidete; bis er käme in sein Land, bis er gelangte auf seinen Pfad, [sollte die Hülle nicht Falten werfen], neu sollte sie sein. *Izdubar* und *Arad-Ea* bestiegen das Schiff, das Schiff [schwankte (?), warf sie hin und her][99]), während sie fuhren. — Sein Weib sprach zu ihm, zu *Ṣît-napištim*, dem „fernen": '*Izdubar* ist gekommen, beruhigt, genesen (?), was willst du geben, dafs er zurückkehre in sein Land?' Und er nahm das Ruder, *Izdubar* brachte das Schiff näher an das Ufer, und *Ṣît-napištim* sprach zu *Izdubar:* (Z. 250) '*Izdubar*, du gehst hinweg beruhigt, genesen (?), was soll ich dir geben, dafs du zurückkehren kannst in dein Land? Ich will dir offenbaren ein Geheimnis, und das [...............] will ich dir sagen Es giebt eine Pflanze ähnlich dem Stechdorn [......], ihr ..... sticht gleich der Stechranke. Wenn deine Hände die

Pflanze erreichen können [.....]....'" Das Folgende (6 Zeilen) ist wieder verstümmelt. Der Held hat das Schiff verlassen, schleppt Steine herbei (um seinen Standort zu erhöhen?) und trägt zuletzt die erbeutete Wunderpflanze ins Schiff. (Z. 263) „*Izdubar* sprach zu *Arad-Ea*, dem Schiffer: '*Arad-Ea*, diese Pflanze ist die Pflanze der Verheifsung (?), durch welche ein Mensch sein Leben erlangt; ich will (die Pflanze) mitnehmen nach *Uruk-Supuri*, will einen Wald (??) grofs ziehen[100]), will (dann) abschneiden, ihr Name soll sein: 'als Greis (noch) wird der Mensch verjüngt', ich will davon essen, will umkehren zu meiner Jugendkraft.' Zehn (?) Meilen legten sie stückweise den Weg zurück; nach 20 Meilen[101]) machten sie Station. *Izdubar* sah einen Brunnen mit kühlem Wasser, er stieg hinab, und während er drinnen Wasser ausgofs, kam eine Schlange(?) heraus. Da entglitt ihm die Pflanze, ein [......] Dämon stieg herauf und nahm die Pflanze weg. In seinem Schreck stiefs er einen Fluch aus, es [......], *Izdubar* setzte sich nieder und weinte, über seine Wangen flossen Thränen.[102]) [Er sprach] zu *Arad-Ea*, dem Schiffer: 'Wozu (?) sind meine Kräfte genesen, wozu (?) erfreut sich meine Seele (eig. „der Sinn meines Herzens") der Belebung? Ich habe mir selbst keine Wohlthat erwiesen; dem Erdlöwen (Erdgeist?) ist die Wohlthat geschehen. Jetzt schon nach 20 Meilen hat ein einziger die Pflanze in die Gewalt bekommen; als ich den Wasserbehälter öffnete, ent[glitt (mir)] die Pflanze[103]), ... wer bin ich, dafs ich sie ergreifen möchte (?)?' Und er liefs das Schiff am Ufer zurück. 20 Meilen legten sie stückweise zurück, nach 30 Meilen machten sie Station. So kamen sie hin nach *Uruk-Supuri*. *Izdubar* sprach zu *Arad-Ea*, dem Schiffer: 'Steige hinauf, *Arad-Ea*, auf die Mauer von *Uruk*, gehe umher, schaue an den Grundstein......'" Der Schlufs der Tafel (4 Zeilen) ist mir völlig rätselhaft. Auffällig ist, dafs auch im Anfangsfragment die „Mauer von *Erech*" eine besondere Rolle spielt.

Tafel XII,

Col. I beginnt nach der Stichzeile der XI. Tafel mit den Worten: „Der *tammabukku* im Hause des Zimmermanns

möge ....." Sinn völlig dunkel. Der Rest der I. Col., der uns erhalten ist, scheint die Totenklage *Izdubar's* um *Eabani* wiederzugeben. Nur die untere Hälfte ist erhalten: „'..... zu einem Tempel [gehst du nicht (mehr)?], weifse Kleider [ziehst du nicht mehr an?] ......, mit wohlriechendem Stierfett salbst du dich nicht mehr, dafs sie zum Duft sich um dich scharen; den Bogen setzest du nicht mehr ein auf der Erde (d. h. spannst du nicht), die mit dem Bogen verwundet sind, umgeben dich; das Szepter trägst du nicht mehr in deiner Hand — die Totengeister bannen dich; Ringe an deine Füfse ziehst du[104]) nicht mehr an (?), du erhebst kein (Kriegs?)-Geschrei mehr auf Erden, dein Weib, das du liebtest, küssest du nicht mehr, dein Weib, das du hafstest, schlägst du nicht mehr, deine Tochter, die du liebtest, küssest du nicht mehr, deine Tochter, die du hafstest, schlägst du nicht mehr. Das Weh der Unterwelt erfafst dich; die da finster ist, die da finster ist, Mutter *Nin-azu*[105]), die da finster ist, deren Leib (eig. Seite) nicht mit glänzendem Gewande bedeckt ist, deren Brust gleich einem jungen *šappati*-Tiere......'"
Col. II finden wir *Izdubar* mit seiner Klage im Tempel des Gottes *Ningul* (= *Ea?*) mit der Klage: „'... [sein Weib, das er liebte, küfste er, sein Weib, das er hafste, schlug er, seine Tochter, die er liebte, küfste er, seine Tochter, die er hafste, schlug er], nun hat das Weh der Erde ihn hinweggerafft, die da finster ist, die da finster ist, die Mutter *Nin-azu*, die da finster ist, deren Leib nicht mit glänzendem Gewande bedeckt ist, deren Brust gleich einem jungen *šikkati*-Tiere nicht ..... *Eabani* ist [hinabgestiegen??] von der Erde zur [Finsternis??], der Laurer [des Nergal], des schonungslosen, hat ihn nicht weggerafft, nicht die Pest hat ihn weggerafft, nicht die Schwindsucht hat ihn weggerafft, die Erde (= Unterwelt) hat ihn [weggerafft], nicht der Ort der Männerschlacht hat ihn geschlagen, die Erde hat ihn weggerafft.' [Während dieser Rede?] weinte der Gott *Nin-gul* um seinen Knecht *Eabani*. — Zum [... .] Tempel des *Bel* ging er (*Izdubar*) allein: 'Vater [*Bel*], *tambukku*[106]) hat mich zur Erde gestürzt, die *mikkê* haben mich zur Erde gestürzt, [Col. III] *Eabani* ist zu den Schatten[107]) [hinabgesunken?], die Pest hat ihn nicht weggerafft ......, der Laurer (Dämon) des *Nergal*, der schonungslose [hat ihn nicht weggerafft], der

Ort der Männerschlacht [hat ihn nicht geschlagen], Vater *Bêl* konnte nicht helfen[107]), Vater *Sin*, der *tambukku* [hat mich zur Erde gestürzt], die *mikkê* [haben mich zur Erde gestürzt]. *Eabani*, der zu den Schatten[107]) [hinabgesunken ist?], die Pest hat ihn nicht weggerafft . . . . ., der Laurer des *Nergal*, der schonungslose, [hat ihn nicht weggerafft] . . . '" Am Schlufs der Columne finden wir *Izdubar* im Tempel des *Ea* mit derselben Klage. Dann wendet er sich plötzlich an die Unterweltsgottheit selbst, an den „Helden und Herrn" *Nergal*: „'Rüttle (?) an der Grabkammer [öffne die Erde, dafs der Geist des *Eabani* wie ein Windhauch aus der Erde komme].' [Als] der Held *Nergal* [dies vernahm], rüttelte (?) er an der Grabkammer, öffnete die Erde, den Geist des *Eabani* liefs er gleich einem Windhauch aus der Erde hervorgehen.[108])" Die beiden letzten Zeilenreste („sie wurden umringt . . . . er hielt Rat . . . . ." bleiben dunkel). Col. IV beginnt im direkten Anschlufs mit einem ekstatischen Gespräch zwischen *Izdubar* und *Eabani*: „'Sage mein Freund, sage mein Freund, die Beschaffenheit (?) des Landes, das du gesehen hast, sage.' 'Nicht kann ich dir sagen, mein Freund, nicht kann ich dir sagen, wenn ich die Beschaffenheit des Landes dir sagen wollte [. . . . . .], setze dich, weine.' '[. . . . . . .] ich will sitzen und weinen [. . . . .], was du gethan (?) hast, woran dein Herz sich gefreut hat [. . . . . .], gleich einem alten Gewande frifst's das Gewürm; [. . . . . . .], was du gethan hast, woran dein Herz sich erfreut hat [. . . . . .], ist mit Staub angefüllt [. . . . . .] duckt sich nieder (?) . . . .' (2. Hälfte fehlt). Col. V fehlt. Col. VI schliefst das Ganze mit einem rythmischen Wechselgesang zwischen *Izdubar* und *Eabani* ab, der die Walhallafreuden schildert, die den im Kampf gefallenen Helden erwarten, und das unglückliche Los derer beklagt, denen die letzten Totenehren versagt sind; es wird damit die für die orientalische Anschauung äufserst wichtige Moral aus der ganzen Dichtung gezogen: sorgt pietätvoll für eure Toten!

„Auf einem Ruhepolster ist gelagert,
  reines Wasser trinkend,
wer in der Schlacht getötet ward — du sahst es! Ja, ich sah es:
Sein Vater und seine Mutter [halten] sein Haupt,
  und sein Weib [kniet?] an seiner Seite. —

Wessen Leichnam auf dem Felde liegt,
du sahst es! Ja, ich sah es:
Dessen Seele hat nicht Ruhe in der Erde. —
Wessen Seele keinen hat, der für sie sorgt,
du sahst es! Ja, ich sah es:
die Hefe (?) des Bechers[109]), die Überbleibsel des Essens,
was auf die Strafse geworfen ist, geniefst er."

Es folgt die Unterschrift der XII. Tafel und damit der Schlufs des Epos. Wie der letzte Gesang mit der Erzählung zusammenhängt, ob er vielleicht den Schlufsgesang einer Apotheose *Izdubar's* enthält, wage ich nicht zu entscheiden.

Im Zusammenhang damit ist noch ein Fragment zu besprechen, das seinem Inhalt nach nur an die Stelle der XII. oder VIII. Tafel gehören kann, aber weder an dieser noch an jener Stelle in die Columnenfragmente pafst. Der Text steht bei *Haupt* S. 16—19. Die Zugehörigkeit zum Bereich der *Izdubar*-Legenden kann nicht geleugnet werden (s. *Haupt, Beiträge zur Assyriologie* I, S. 105. 318 ff.). Eine andere Frage ist, ob wir nicht in dem Fragment ein Stück einer anderen Relation des Epos vor uns haben. Dafs es verschiedene Erzählungsformen der *Izdubar*-Geschichten gegeben hat, beweist allein das oben erwähnte Duplikat zur Erzählung vom Bau der Arche. Das interessante Fragment, in zwei Exemplaren erhalten, enthält auf der Vorderseite das Stück einer III. Col., auf der Rückseite das Stück einer IV. Col. Die Erwähnung des *Ṣâdu* und der *Uḫat* und die Anrede „mein Freund" zeigt, dafs *Eabani* redet. Auf der Vorderseite verflucht er die *Uḫat*, die ihm samt der List des *Ṣâdu* „Fluch gebracht hat" (oder die *Ištar*, in deren Dienst die *Hierodulen* stehen?). Er wünscht ihr, „dafs sie eingeschlossen wird in das grofse Gefängnis", verwünscht ihre „Reize", „ihre Schwestern (?)", „ihre Mägde". Wie „das grofse Gefängnis", so erinnert auch ein Teil des weiteren Fluches an die Verwünschung in der „Höllenfahrt der *Ištar*", wo dem Götterboten ein schauderhafter Wohnplatz, der „seine Kraft brechen" soll, angewiesen wird.[110]) Warum *Eabani* die *Uḫat* bez. die Göttin *Ištar* verflucht, darüber giebt die IV. Col. auf der Rückseite Auskunft. *Eabani* ist in die Unterwelt hinabgesunken (s. XII. Tafel: „die Erde hat ihn

weggerafft") und erzählt dem Freunde, der ihn heraufbeschworen hat (entsprechend der Situation der XII., eventuell auch einer besonderen Relation der VIII. Tafel), was er unten gesehen hat: „[.......] hat mich zurückgebracht, [........] gleich dem *Itija*-Vogel[111]........., nach dem Hause der Finsternis der Wohnung *Irkalla's*, nach dem Hause, dessen Betreter nicht mehr herauskommt, nach dem Pfade, dessen Hingang nicht zurückführt, nach dem Hause, dessen Bewohner dem Licht entrückt sind, dem Orte, da Staub ihre Nahrung, ihre Speise Kot, da sie gekleidet sind wie Vögel in ein Flügelgewand, und Licht nicht schauen, in Finsternis wohnen. [In dem Hause], mein Freund, das ich betreten, [da wohnen die Träger(?)] gewaltiger (?) Kronen, [da wohnen] Träger von Kronen, die seit uralters das Land beherrschten, welchen *Anu* und *Bel* Namen und Gedächtnis bereitet haben, kalte (?) (ekelhafte?) Speisen bereitet man (dort), ... Wasser giefst man aus, [in dem Hause], mein Freund, das ich betreten habe, [wohnen] Priesterherren und Ehrwürdige, [wohnen] Beschwörer und Magier, [da wohnen] die Tempelsalber der grofsen Götter, da wohnt *Etana*[112]), da wohnt *Ner*, da wohnt die Königin der Unterwelt, die Göttin *Ninkigal*, [da wohnt.....], die Schreiberin der Unterwelt[113]), vor ihr gebeugt........ [die Göttin *Ninkigal* erhob] ihr Haupt, ward meiner gewahr........'"

Die litterarische, religionsgeschichtliche und insbesondere mythologische Bedeutung des *Izdubar*-Epos dürfte aus dem Dargebotenen klar hervorgehen. Höchst bedauerlich ist der fragmentarische Zustand der Tafeln, um so bedauerlicher als es feststeht, dafs in den von neuem zugeschütteten Ausgrabungsschächten von *Nineveh* die fehlenden Stücke zu finden sind. **Die Wiederaufnahme der Ausgrabung in Nineveh liegt im internationalen wissenschaftlichen Interesse.**

Anmerkungen zur Übersetzung.

1. Gesichert ist die Entdeckung durch die Eigentümlichkeit der assyrischen Tafelschreiber, jede Tafel in der Unterschrift mit den Anfangsworten der „Serie" zu bezeichnen; die Anfangsworte der *Izdubar*-Serie, die sich auf den Tafelunterschriften findet, hat *Haupt* in den Spuren der 1. Zeile des betreffenden Fragments gefunden, s. *Beiträge zur Assyriologie* I, S. 2. Zum Verständnis der Columneneinteilung sei noch bemerkt, dafs jede Epostafel VI Columnen enthält: drei auf der Vorderseite, drei auf der Rückseite u. zw. Col. IV hinter Col. III befindlich.

2. Diese Ergänzung, durch die Spuren völlig gesichert, verdanke ich *Dr. H. Zimmern*, der mir auch eine Parallelstelle aus einem Texte *Asurbanipal's*, den *Dr. Lehmann* demnächst veröffentlichen wird, mitteilt, wo *Asurbanipal,* dem wir die National-Bibliothek von Nineveh verdanken, von seiner Beschäftigung mit Thontafeln spricht und sagt: *ḫadâku* (?) *šitassê* (?) *ab-ni ša la-am a-bu-bi,* „ich freute mich zu lesen den Stein aus den Zeiten vor der Sintflut."

3. Auf den beiden fehlenden Zeilen ist *kuddušu* (syn. von *ellu*) und *kîma kê* („gleich Metall"), s. II R 18, 54b (*Assyr. Lesest.* 133, 54); IV R 3, 26b; 22 rev. 30f.

4. S. *Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens* S. 292. — Z. 26 wird allerdings der Gott *Sin* offenbar als Vater der *Ištar* (?) erwähnt, und es läge nahe, das Fragment dem Mythenkreis zuzuzählen, dem die „Höllenfahrt der *Ištar*" angehört. Doch wird durch Erwähnung von *Uruk-Supuri* und durch die Darstellung *Ištar's* als Stadtgöttin, wie auf der VI. Tafel, die Zugehörigkeit des Fragments zum Epos unfraglich.

5. S. *Zimmern, Bab. Bufspsalmen* S. 12. Zum Namen *Gan-gan-na* vgl. die Bezeichnung des Dezember als *gan-gan-na* „Wolkenmonat" II R 49, 3b (s. *Delitzsch, Paradies* S. 139); III R 67, 44 wird der *ilu Gan-gan ša urpiti* genannt.

6. Eine merkwürdige Parallele bietet die Schilderung der Belagerung *Ninevehs* bei *Nahum* 2, 8. — Zu der voraufgehenden Stelle vgl. *Haupt, Beitr. zur Assyr.* I, 113.

7. Beachte die mythologische Eigentümlichkeit, dafs sich die Götter zu bestimmtem Zweck in Tiere verwandeln.

8. *šikku* scheint „Schlange" zu bedeuten (*Haupt* vermutet hier eine Bedeutung, wie „Mäuse"), vgl. K. 40, col. III, 22; II R 22, Rev. 29 ff.

9. So *Haupt* nach mündlicher Mitteilung; *nunṣabâte,* „Gärten", pafst nicht in den Zusammenhang.

10. Der Anklang des merkwürdigen Wortes an das hebräische חֵרְגֹּל verleitet, zu übersetzen: „sie warfen Belagerungsgeschosse" od. dgl. *Haupt* erinnert an die ideographische Zusammensetzung des Wortes, nach welcher es „eiserner Ring" bedeuten könnte.

11. Man beachte den Anklang an die epische Sprache *Homer's,* der auch sonst bemerkbar ist.

12. S. 8, 16 ff. zu ergänzen nach Z. 23 ff.: (16) [*ul*] *u-maš-šir* [*ilu Iz-du-bar ma-ri ana abišu*. . . . .] (17) *ma-rat ku*[*ra-di ḫi-rut et-li*] (18) [*ana?*] *ta-zi-im-ta-ši-na* [*iš-te-nim-me ilu*. . . . . .] (19) [*il?*] *ilâni ša-ma-mi* (s. S. 45, 81) *bel Uruk* [. . . . .].

13. *šupu,* vgl. V R 22, 18 ab; IV R 66, 61 af; s. *Jensen,* l. c. S. 328.

14. Der Sinn der Redensart ist dunkel, weil das Verbum abgebrochen ist.

15. IV R 65, col. III, 19 erscheint *Aruru* in Verbindung mit der geheimnisvollen Tochter des *Anu,* s. S. 60.

16. Der Geschaffene heifst hier *zikru Anîm,* Z. 35 *kiṣir Ninib* (Eigentum *Ninib's*) und S. 9, 4 *kîma kiṣru Anîm.* Demnach sind *zikru* und *kiṣru* synonym. *zikru Ninib* bedeutet aber im Assyrischen den „Bauersmann" (*Ninib* der Gott der Bauern wie *Ea* z. B. der Gott der Schmiede ist); für *kiṣru Adar* wird eine ähnliche Bedeutung anzunehmen sein. Das Geschöpf der *Aruru* hat seiner Erscheinung nach vielleicht Ähnlichkeit mit dem bäurischen *Thor* der Germanen. Dazu stimmt das folgende. Was *zikru* bez. *kiṣru Anîm* bedeutet, bleibt dunkel; doch ist zu beachten, dafs *Anû* und *Ninib* in der babylonischen Mythologie gelegentlich identisch sind.

17. *ṭîṭa iktariṣ* derselbe Ausdruck für dieselbe Sache *Hiob* 33, 6. Nach dem Tode *Eabani's* klagt *Izdubar:* er ist „zu Lehm" (*ṭîṭiš*) geworden.

18. Die ganze Schöpfungsscene erinnert an die „Höllenfahrt der *Ištar*", wo ebenfalls zu einem bestimmten Zwecke ein Halbgott geschaffen wird (um *Ištar* aus der Unterwelt zu retten): „Da schuf der Gott *Ea* in der Weisheit seines Herzens ein männliches Wesen u. s. w."

19. *Delitzsch* vermutete *Wörterbuch* S. 196 im Hinblick auf das parallele *uppuš* am Anfang der Zeile 36 die Ergänzung: *ud-du*-]*ur*. Z. 37 ergänze ich: *pi*]-*ti-iḳ*.

20. Eigentlich: „wie der Getreidegott"; zu *Nirba* (?) s. IV R 16, 27 f. a neben *Ea*, II R 36, No. 1, Z. 17 neben *Nabû* (so zu lesen nach *Delitzsch*'s Kollation). In ähnlichem Zusammenhange wie hier, erscheint die Gottheit IV R 17, 19 b.

21. Beachte die poetischen Bezeichnungen: „gleich dem Getreidegott, gleich dem Feldgott" (vgl. den „Löwengott" *Delitzsch, Wörterbuch* S. 375. Ähnlich mögen die Ausdrücke *zikru, kiṣru ša Anîm* zu erklären sein.

22. *i-tip-pir*, S. 22, 40 *i-tip-pi-ir* geschrieben.

23. *namašše ša mê*, IV R 63, 52 b *namašše ša ṣêri*; also bedeutet wohl *namašše* nicht blofs speziell „Gewürm".

24. Allerdings ist sein nächster Zweck die Jagd auf *Eabani*'s Revier. Wie steht das mit der Götterlist in Verbindung?

25. *ḫabilu amêlu*, eig. „Menschenfänger", scheint ein dem weiterhin vorkommenden *aḳrabu amêlu* (Skorpionmensch) und dem *lullû-amêlu* entsprechendes Kompositum zu sein.

26. *ina karšišu*, eig. „in seinem Bauche". Für den Assyrer ist „der Bauch" oder speziell *kabittu*, „die Leber", der Sitz der Gefühle, wie für den Hebräer „die Nieren" (*Hiob* 19, 27).

27. *ina šad-da; šadda* ist gemäfs S. 10, 50. 11, 1 vgl. 11, 5 Praepos. = *itti*, und gemäfs *Sanh. Konst.* 11 *(ina ašru šûatu iziz šaddašu)* wie *itti* ursprünglich Subst., etwa „Wohnort" bedeutend; die Bedeutungsnüance ist unsicher, nach den citierten Stellen wahrscheinlich „bei"; vgl. hebr. שִׁדָּא *latus* (Ex. 40, 22 עַל־שִׁדָּא = *ina šadda*), talm. שִׁדָּה.

28. Zu Jagdzwecken. Der *nubalu* kommt wohl nur nach *Tiglatpileser* VII, 57 vor.

29. Col. III, 13—27 bei *Haupt* S. 9 f. zu ergänzen durch S. 2.

30. *ḫarimtu* und *uḫâtu* sind nach II R 32, No. 2 Ausdrücke für „Hure"; ersteres wird von *Haupt* unter Vergleichung von *Koh.* 6, 26 sehr gut mit hebr. חֵרֶם „Netz" zusammengebracht. In der VI. Tafel erscheinen die *ḫarimtu* und *uḫatu* als Dienerinnen der Göttin *Ištar*, als *Hierodulen*. S. S. 59.

31. Direkt anschliefsend an S. 10, 27 (ergänzt nach S. 2, 6). Reste der ersten 12 Zeilen von Col. IV auf S. 3 erhalten [S. 3, 13 = S. 10, 39].

32. S. *Jensen, Kosmologie* S. 415.

33. *ana nidbišunu ittašbûni*, vgl. hebr. נְדָבָה (*Delitzsch*).

34. S. 11, 8 ff. *annû šû sal uḫat rummî* (Imp. II, 1 *ramû* „Halt verlieren“: „mache schlaff“ *kirimmiki urki pitêma kuzubki lilḳî* (eig. „deine *libidines* möge er an sich reifsen“) *ê tašḫuṭi* („sei nicht schamhaft“, *Delitzsch, Wörterbuch* 331 f.: „lafs dich's nicht verdriefsen“) *liḳê napiš-su* („bethöre seine Seele“) *immarkima iṭiḫâ ana kâši lubûšiki muṣṣîma* („ziehe aus“) *eliki lizlal, epšî šuma lullâ šipir sinništi* („thue ihm die *libido* an nach Weiberlist“) *inakiršu bûlšu ša irbû ina ṣêrišu* („dann wird weglaufen sein Vieh, das sich zu ihm geschart hat) *dâdušu iḫâbubu eli ṣêrki* („seine Brust wird er fest auf dich legen“). *Urtammî uḫat didaša urša iptêma lubûša ilḳî ul išḫuṭ ilteḳî napiš-su lubûšiša umâṣîma eliša izlal ipussuma lullâ šipir sinništi dâdušu iḫbubu eli ṣeriša.*

35. In den Ergänzungen bei *Haupt* S. 12, 31 ff. ist ein kleines Versehen untergelaufen. Es mufs heifsen: (Z. 31) [*sal ḫa-rim-tum*] *inâṭala pâniša* (Z. 32) [*ki-ma ḫa-(rim)*]*-ti iḳabbû išimmâ uznâšu* (Z. 32) [(*sal ḫarimtum*) *ana*] *šašuma izâkara ana ilu Eabani.*

36. Schlufs der Zeile: *ta-ba-aš-ši*, s. *Beiträge zur Assyriologie* I, S. 104.

37. *ḳuddušu*, vgl. *Zimmern, Bufspsalmen* S. 37, Anm. 2; *Beiträge zur Assyriologie* I, S. 105. Dasselbe Wort im Epos S. 1, 10.

38. S. 13, 1 ff. = 5, 21 ff. *midanu* (II R 6, 6 b), vgl. S. 72, 31 *mandinu* (neben *ailu* und *turâḫu*), S. 74, 24 *dumamu*, „der Heuler“ (vgl. hebr. Jes. 23, 2). Von wilden Tieren kommt noch vor *barbaru*, der die Herden gefährdet, der *nêšu* (*ur-maḫ*), der die Wüste südlich vom Euphrat bewohnt (59, 9, s. *Haupt, Beiträge zur Assyr.* I, 183); von Raubvögeln die *iṣṣur tappâ* (Geyer?), die Leichname verzehren (S. 20, 16 a; 27, 41).

39. Die Anrede an ein weibliches Wesen folgt aus Z. 9: *ilâni lušêribki kâši*, die Götter lassen dich eintreten in [.......]. Von Z. 1—8 lassen manche Redensarten, wie *litûr ur-*[*ḫa*] Z. 1; *rubûte lir'amû*[*ki*] Z. 2 den Zusammenhang ahnen.

40. *Izdubar* oder *Eabani* redet.

41. Hier scheint der Traum zu Ende zu sein; „er stärkte mich“, sagt die folgende Zeile.

42. S. 15, 43 f.: [*išmê*] *Eabani amat ilu Šamaš ḳura*[*di*] [.. ....] *libbašu inûḫ*[*u*].

43. (Z. 38) [*ma-al*]*-ka* (oder *parakka*? nach IV R 59, 6 b?) *ša kakkari unaššakû šepâka* (Z. 39) [.....] *nišê ša Uruk ušadmamâka* (zu *damâmu* s. Anm. 38).

44. *Ḫumba* ist ein elamitischer Gott (die Bedeutung des Zusatzes *ba* ist unbekannt), der häufig in elamitischen Namen vor-

kommt, wie bei *Humbanigas*, einem Gegner *Sargon's*, *Tilhumbi*, einer Stadt, die *Sanherib* erobert.

45. *kašdâti*, vgl. IV R 65, 2 a; V R 28, 4 e. Das erwähnte Fragment enthält ein Gespräch zwischen *Eabani* und *Izdubar*. Neben den „gewaltigen Göttinnen" werden „die Götter" und „die Tochter der Götter" genannt.

46. S. 20, 16 b—26 sind nach den ergänzenden Fragmenten S. 21 und 80 vollständig erhalten: *iškun surkînu ina mahar Šamaš idišu iššî ammêni taškun ana Izdubar libbi la ṣâlila têziz-su êninnama talpussuma illik urha rukâta (tum) ašar Humbaba kabla ša la idû imâhar, girru ša la idû irâkab, adê ûmu illaku u itûra adê ikâšudu ana kîšti êrini adê Humbaba ṭâpinu inâru u mimma limnu ša tazîru uhâlik ina ûmi ša atta* .... (s. das I. Blatt der Autographieen). Zu *ṭâpinu* s. *Haupt, Beitr. z. Assyr.* I, 178 Anm.

47. S. *Zimmern, Bab. Bufspsalmen* S. 76.

48. 24, 1 ff.: *izzizuma i-nap-pa-at-tu* (?) *kišatu ša erini itanaplasu milašu ša kišati itanaplasu niribšu ašar ilu Humbaba ittalaku saki kibsu harranâtu šutešurâma ṭubat girru emarû šadû êrini mûšab ilâni parak ilu Irnini . pan šadîma erinu naši hizibšu ṭâbu ṣillašu malu rišâti.* — Aber wie kommen Cedern nach Babylonien?

49. Wenn das Fragment vollständig wäre, hätten wir vielleicht eine Aufzählung der Heldenthaten *Izdubar's* und *Eabani's* (s. auch Tafel X, col. V). S. 28, 44 ist der *maṣar kišati* auffällig.

50. *kimmatu*, vgl. 14, 4; 56, 26. An der letzteren Stelle bedeutet das Wort „Baumrinde" (vgl. V R 26, 44: *kimmat iṣṣi*), an den beiden anderen Stellen „Panzer" oder dgl. Die gemeinsame Bedeutung ist „das ringsum schliefsende", s. Sb 359 (*suhur*); vgl. *Joh. Jeremias, Beitr. z. Assyr.* I, 284.

51. *agûha*. *Haupt* erinnert an das entsprechende äthiopische Wort für δεσμός, *vinculum*; man könnte auch an das talmud. אגח = *karâbu* „kämpfen" denken und ein Schlachtgerät vermuten (so *Delitzsch*).

52. Zu *kudanu* s. *Beitr. z. Assyr.* I, 209, *Zeitschr. f. Assyr.* IV, 40. *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.* 1882, p. 117.

53. S. 43, 42 f.: „wohin ist dein Gemahl *(Tammuz)*, wohin ist dein *allal*" (s. Z. 48) (d. h. „was ist aus ihnen geworden?").

54. Hier liegen die Keime des *Tammuz*-Kultus, der von Babylonien nach Phönizien und von da u. a. auch nach Palästina kam (vgl. Ezech. 8, 14). Er erinnert bekanntlich lebhaft an den *Adonis*-Kultus der griechischen und an den *Balder*-Kultus der germanischen Mythologie. — IV R 27, Nr. 1 findet sich folgende

Totenklage für *Tammuz: rêum belim ilu Tammuz ḫamer ilu Ištar bel arali bel šubti (ša apsî) rêum, bînu ša ina musarê mê la ištû, kimmatsu ina ṣeri arta la ibnû, ildakku ša ina raṭišu la irišu, ildakku ša išdanuš innašḫu, gû ša ina musarê mê la ištû etc.* „O Hirte und Herr *Tammuz*, Gemahl der *Ištar*, Herr der Unterwelt, Herr der (Wasser)wohnung, Hirte, ein Samenkorn bist du, das in der Furche kein Wasser trank, dessen kimmatu (s. Anm. 50) auf dem Felde keine Frucht bringt, ein junges Bäumchen, das nicht an einen Bewässerungsgraben gepflanzt ward, ein junges Bäumchen, dessen Wurzel ausgerottet ward, eine Pflanze, die in der Furche kein Wasser trank." — Auch IV R 30, Nr. 2 ist ein Klagegesang an *Tammuz*, wie *Jensen* (*Kosmologie* S. 197, Anm. 3) unabhängig von *Delitzsch, Wörterbuch* S. 153 erkannt hat, geleitet durch den Namen *Am-gal-bur-an-na* (Rev. 42), der auch IV R 15, 64 f. b und II R 54, Nr. 4, 34 = *Tammuz* ist und durch den Namen *Mutin* (Rev. 43), der II R 59, Rev. 10 in Verbindung mit *Tammuz* erscheint. Die Übersetzung (vgl. meine *ass.-bab. Vorst. v. Leb. n. d. Tode* S. 77 f.): „. . . . . er ging stieg hinab(?) entgegen der Unterwelt, er hat sich gesättigt, der Sonnengott liefs ihn verschwinden (s. *Jensen*, l. c. S. 226) zum Lande der Toten, mit Wehklage ward er erfüllt an dem Tage, da er in grofse Trübsal fiel (*imkutuma ina idirtim*, vgl. V R 48, col. IV, 4, wo beim Monatsnamen Tammuz die Bemerkung steht: *idirtum*, „Trübsal"), in dem Monat, der sein Lebensjahr nicht zur Vollendung kommen liefs, auf den Pfad, da es aus ist mit den Menschen, der die Menschheit zur Ruhe bringt, zum Wehegeschrei der Toten, er, der Held, zum fernen unsichtbaren Lande."

55. *tal-te-me(-šu)* von *šâmu*, *išîm* (= *taštêmêšu*), oder, wie *Haupt* will, von *lamû*?

56. Cf. S° 1a, 5.

57. Vielleicht eine poetische Naturgeschichts-Sage. Welcher Vogel schreit *kappî*? Nach V R 27, 42 cd ist es der Name für den „Hirtenvogel". Nach unsrer Stelle mufs es ein besonders starker Vertreter seines Geschlechtes sein, s. V R 41, 25 a.

58. *tu-uḫ-tar-ri-iš-šu šu-ut-ta-ti. šuttatu*, sonst „Bedrängnis" mufs hier eine der Situation entsprechende Bedeutungsnüance haben; *tuḫtarîšu* von *ḫirû*, vgl. hebr. תַּחְרֻעַ „List"; vgl. übrigens II R 32, 17 mit V R 19, 11 b.

59. *išdaḫu*, vgl. V R 32, 47 ff. b; *dirratu* kann hier nicht „Panzer" bedeuten, was man nach dem Arabischen vermuten könnte.

60. S. *Zimmern, l. c.* S. 76. *tumru* S. 58, 20 „Rauch", hier „Weihrauch."

61. Vgl. V R 12, 4. 36 und II R 52, 66 vgl. mit V R 16, 20gh.

62. *išullanu*, vielleicht als *išu ullanu*, „Mann von obenher" (zu *išu* „Mann" s. II R 36, 45cd), „Halbgott" zu erklären (es ist der Gärtner des Gottes *Anû*); oder ist mit *Haupt* an hebr. אֵשֶׁל Tamariske, *talm.* für einen „hervorragenden Gelehrten" gebraucht, zu denken?

63. *kiššuta* eine unbestimmte Speise. Ist die Übersetzung richtig, so mufs der Text (*kiššutaki î nîkul*) korrigiert werden in *kiššutaka î nîkul* (es ist leider keine Variante vorhanden). *kiššuta kakkari* kann wegen der Worttrennung nicht gelesen werden.

64. *kâtka lištêṣâma* mufs ein sexueller Euphemismus sein.

65. *tirišinni*, vgl. Z. 103. *Höll. Išt.* Rev. 23.

66. Kosewort, wie im heutigen russischen Sprachgebrauche.

67. Wegen der besonderen Wichtigkeit der folgenden Schilderung soll die Transskription hinzugefügt werden: [*ullila bê*]-*lêšu ubbiba bêlêšu* (2) [*îlul*] *kimmatsu eli ṣêrišu* (3) [*iddî*] *maršûtišu ittalbiša zakûtišu* (4) [*si-ma*]-*a-ti ittaḫlipáma rakis agûḫa* (5) *Izdubar agâšu iteprama rakis agûḫa* (6) *ana dunki ša Izdubar înâ ittaši rubût Ištar* (7) *alkamma Izdubar lû ḫa'ir atta* (8) *inbika âši kâšu kîšama* (9) *atta lû mûtima anâku lû aššatka* (10) *lušêzizka narkabtu ugnû u ḫurâṣu* (11) *ša mašaruša ḫurâṣáma elmešu karnâša* (12) *lû ṣandata ûmê kudanu rabûte* (13) *ana bîtni ina sammâti êrini irba* (14) [*ana*] *bîtni ina eribika* (15) [. . . . .]*a-rat-tu-u linaššikû šêpâka* (16) [*lik-mi-*]*su ina šaplika šarrâni bêlê u rubûte* (17) [. . . . . . *man*]-*da-at šadî u mâtu lû našûnika biltu* (18) [. . . . .]-*ka dakšî ṣênika tu'âme lilida* (19) [. . . . .] *bil-ti paru liba'u* (20) [. . . . .]-*ka ina narkabti lû šaruḫ lasâmu* (21) [. . . . .] *nîri šanîna â iršî.*

(22) *Izdubar pâšu ipušma ikabbî* (23) *izákara ana rubût Ištar* [. . . . . . . Z. 23—45 verstümmelt]. (46) *ana Tammuz ḫâmiri ṣuḫrîtiki* (47) *šatta ana šatti bitákâ taltemêšu* (48) *allalla bit-ru-ma taramîma* (49) *tamḫaṣišúma kappašu taltêbir izzaz ina kišatim išési kappî* (51) *taramîma nêšu gâmir emûki* (52) *siba u siba tuḫtarrišu šuttâti* (53) *taramîma murnisku nâ'id kabli* (54) *išdaḫa zikti u dirrâta taltemêšu* (55) *siba kaspu lasâma taltemêšu* (56) *dalâḫu u šatâ taltemêšu* (57) *ana·ummišu Silili bitákâ taltemê* (58) *taramîma rê'u tabula* (59) *ša kânqma tumri išpukáki* (60) *ûmišáma uṭabaḫáki unîketi* (61) *tamḫaṣišúma ana barbara tuttîrîšu* (62) *uṭaradúšu kaparu*

ša ramnišu (63) *u kalbešu unaššaku šabrišu* (64) *taramîma išullanu amêl irrišu abîki* (65) *ša kânáma šukurâ našáki* (66) *ûmišáma unámaru paššurki* (67) *înâ tattašišúma tatalkîšu* (68) *išullani'a kiššutaki* (*ka*?) *î níkul* (69) *u kâtka lištêṣáma luput ḫardâtni* (70) *išullanu ikabbiki* (71) *âši minâ têrišinni* (72) *ummî lâ tepâ anâku lâ âkul* (72) *ša akkalu ḳêmu pišâti u irrêti* (74) *ša kuṣṣi elpitu kutummû* [......] (75) *atti tašmîma annâ* [........] (76) *tamḫaṣišu ana dalali tut*[*tîrîšu*] (77) *tušêšibišúma ina ḳabal mana*[*ḫti*] (78) *ul êlû mîḫa ul a-rid-da-ku* [......] (79) *u âši taramannima kî šašunu tu* [.......].

68. Beachte den eigentümlichen Gebrauch von *u*, wie S. 44, 69; 48, 181.

69. Dafs die „Höllenfahrt der *Ištar*“ nicht zum *„Nimrod-Epos“* gehört, auch nicht in dem von *Smith, Chaldäische Genesis* vermuteten Zusammenhang, bleibt unfraglich; gleichwohl drängt sich mir angesichts dieser Stelle und zahlreicher anderer Anklänge, die *passim* in den Anmerkungen hervorgehoben sind, die Überzeugung auf, dafs der Rhapsod der *„Höllenfahrt“* den Rhapsoden des *Nimrod-Epos* nahe steht, und dafs die Dichtung direkt im Anschlufs an die Liebesabenteuer verfafst wurde.

70. Über die *kiškitte*-Arbeiten giebt eine interessante Stelle der von *Dr. Lehmann* zu veröffentlichenden *Šamaš-šum-ukîn*-Inschrift Auskunft (Col. I, Z. 23 ff.); vgl. ferner V R 7, 3; 47, 38 vgl. K 2518 (*PSBA* X 1887/8 hinter p. 478), Z. 9: *amel maš-maš ina ḳi-kit-ṭi-e kišti ul iptur* (Mitteilung *Dr. Zimmern*'s).

71. S. *Johannes Jeremias, Beitr. zur Assyriol.* I, S. 285 f.

72. So lesen wir mit *Jensen, Kosmologie* S. 384 f. und *Delitzsch, Wörterbuch* S. 334, Anm. 4: „der Gerettete“. Dafs er der „Ahn“ des *Izdubar* ist, folgt aus Tafel IX, col. III.

73. *Haupt, Beiträge zur Assyr.* 116. Zu *ḫaṣṣînu* „Axt“ s. S. 75, 4.

74. *Dr. Haupt* macht mich auf *Targ. zu Ps.* 50, 11 aufmerksam: „Der Auerhahn, dessen Knöchel auf der Erde ruhn und dessen Kopf bis zum Himmel reicht.

75. Das „Wahrzeichen der Götter“ kommt auch Taf. X, col. I vor. Die Stelle ist wichtig für die Vorstellung vom Aussehen des Helden *Izdubar*.

76. S. *Bezold*'s Kollation, *Zeitschr. für Assyriologie* IV, 113. Die Polemik gegen *Haupt* läfst die *Nimrod-Epos* I S. 64 verzeichnete Anmerkung aufser acht. Die bei *Haupt* angegebenen und

von *Delitzsch*'s Kollation herrührenden Spuren passen überdies ausgezeichnet zu *Bezold's* Lesung.

77. s. Anm. 69.

78. *Nimr.-Ep.* 69, 47 f. und *Sintfl.* 242 f. ergänzen einander.

79. Z. 30 zwei Vogelnamen *kulili* und *kirippâ* II R 37, 61 c. 5 g (sic!)

80. S. *Haupt, Johns Hopkins University Circulars,* Febr. 1889.

81. *ta-me-ma,* Permansiv von *tamû,* nicht *tâšib* (*Haupt, Jensen*).

82. S. *Haupt, Beiträge zur Assyriologie* I, S. 127, dessen Deutung ich trotz *Jensen,* l. c. S. 391 ff. beibehalte, da *Jensen's* Situations-Auffassung („*Ea* erzählt einem Rohrzaun und einer Wand das Geheimnis") unmöglich erscheint. — Das Ganze ist nach dem folgenden eine Traum-Offenbarung.

83. S. *Haupt,* l. c. S. 123.

84. Die Stelle ist viel umstritten, da der Anfang der Zeilen leider abgebrochen ist. Vgl. *Haupt,* l. c. S. 124 ff. und *Jensen,* l. c. S. 396 ff.; *rupšu* „Breite" steht fest nach *Nimr.-Ep.* 53, 44; I R 7 F 18; V R 28, 46 ff. h.

85. Die Ergänzung der Zeile 39 nach Z. 83 ist nicht sicher. Dafs das ganze eine von *Ea* angeratene Lüge enthält (*Jensen*), bezweifle ich, es scheint vielmehr eine Warnung zu enthalten: die Leute von *Surippak,* die unbesorgt das Verderben nicht ahnten, sollen sich durch *Bêl's* scheinbare Segensfülle nicht täuschen lassen. Zu *mu'ir kukkiš* s. *Jensen,* l. c.

86. S. *Haupt,* l. c. S. 125 f. 1 *Gar* ist 12 oder 14 Ellen lang.

87. *ša ûmi bûnašu.* Bei *bûnašu* ist wohl an *banû* „erglänzen" zu denken.

88. d. h. „der da geborgen ist in dem grofsen Hort" (d. i. *Bêl šadû rabû*, vgl. IV R 18, 14 b; 23, 29 a). Mit *Arad-Ea*, dem Schiffer der Totengewässer, ist dieser Steuermann nicht ohne weiteres zusammenzubringen. *Jensen,* l. c. 420 übersieht, dafs die Erzählung von *Arad-Ea* mit der Sintflut nichts zu thun hat. Oder darf daran erinnert werden, dafs bei Berossus der Steuermann des „Noah" mit zu den Göttern versetzt worden ist?

89. Die *Anunnaki* erscheinen als die bösen Geister, die ganz besonders die verderblichen Elemente beim Flutsturm entfesselt haben. Nicht alle Götter sind bei der Sintflut gleichmäfsig beteiligt (gegen *Jensen,* l. c. S. 430). Z. 162 werden die „Götter der *Igigi*", d. i. die Himmelsgeister, die Z. 118 f. über die *Anun-*

naki weinen, ausdrücklich als Gegner des *Bêl* dargestellt, auf dessen Seite die verderbenbringenden Götter (Götter der *Anunnaki?*) bei der Sintflut gestanden haben. — Ein interessantes Duplikat zu Z. 117—136 ist neu gefunden und wird demnächst von *Haupt* veröffentlicht. Es gehört einer andern Redaktion an.

90. Rätselhafte Stelle, früher übersetzt: „gleich Balken schwammen sie allesamt umher"; dafs der Beschauer weder einen „kahlen Acker", noch ein „Waldfeld" sehen oder gar von einander unterscheiden konnte (*Jensen*, l. c.), dürfte aus dem folgenden zu schliefsen sein: die Welt ein weites Meer! zwölf Ellen hoch wurde die höchste Bergspitze als „Land" sichtbar.

91. *kamâṣu*, eig. „niederdrücken", s. Asurn I, 30.

92. Zu den vier Strafgerichten vgl. Ezech. 14, 21; Jer. 15, 3 (s. *Delitzsch, Paradies* S. 146); zur Löwenplage besonders vgl. 2. Kön. 17, 25; Ezech. 14, 15.

93. Nach dem Gegensatz zu schliefsen wohl nicht Beiname des *Ṣît-napištim*, sondern Name eines Götterboten, dessen Gespräch mit *Ea* das kleine Fragment *Delitzsch, Lesest.* S. 101 zu erzählen scheint.

94. Eine lehrreiche Stelle für diese Reinigung der biblischen Erzählung vom mythologischen Beiwerk ist Gen. 8, 21, wo in den Worten: „Gott roch den lieblichen Geruch" gewissermafsen ein Rest der mythologischen Schale zurückgeblieben ist; cf. *Sintfl.* 151 f.: „Die Götter rochen den guten Duft und scharten sich wie Fliegen um den Opfernden."

95. *napâšu*, sonst „atmen", hier in der ähnlichen Bedeutung wie III R 54, 3c u. ö., wo es „weit sein" bedeutet. — Zu Z. 188 bemerkt *Dr. Zimmern*: *ê ta-at-til* wohl sicher „wohlan, schlafe!" Also *ê* nicht nur negierend, sondern auch kohortativ.

96. Eig. „verwandle" ihn; das Verbum *lapâtu* enthielt nach Z. 20 f. 210. 218 die entscheidende Zauberhandlung, die mit dem Essen des Zauberkrautes in Verbindung steht.

97. Das Weib des *Ṣît-napištim* vollzieht den Zauber. Auch sonst sind bei Beschwörungen Zauberinnen thätig; vgl. IV R 3, Col. II, 4 f.; 56, 19 f.

98. So vermutet *Dr. Zimmern*. *Ši-ḫaṭ ai iddi* Z. 235 „die Hülle soll keine Falten werfen" verdanke ich *Dr. Zehnpfund* (*ša-ḫâṭu* „sich biegen").

99. Die Stelle ist nach *Nimr.-Ep.* 69, 47 f. zu ergänzen. Die Redensart *gilla id-du-u-šu-nu* scheint stehend zu sein.

100. *kišamma; kišu* = *kištu* II R 23, 43—45. Nach der Var. ist freilich die Lesung höchst unwahrscheinlich.

101. Nach *Haupt* steht XXX im Text (*Beitr.* S. 144), vgl. jedoch Z. 278.

102. Man beachte den in der ganzen semitischen und indogermanischen Mythologie wiederkehrenden Gedanken: hat der Held die Wunderpflanze, den Zauberstein, den Himmelschlüssel etc. gefunden, so wird ihm sein Glück durch einen tückischen Zufall von neuem entrissen. Es ist schade, dafs der Name des mythologischen Wesens abgebrochen ist; im folgenden wird er „Erdlöwe" (oder „Erdgeist"?) genannt.

103. *ra-a-ṭa* steht im Original am Anfang der Zeile (s. *Haupt,* l. c. S. 142).

104. Lesung unsicher; *Haupt: ta-šat-ni, Delitzsch: ta-man-ni,* man erwartet *ta-še-ni.* Oder ist nach *Haupt*'s Kollation *ta-kin-ni* zu lesen, kontrahierte Form von *kanânu*? (vgl. *Jensen,* l. c. 428 u. 516 f.)

105. Gemahlin des *Nergal,* Herrin der Arzneikunst (*a-zu*) und Unterweltsgöttin.

106. *tambukku* und *mikkû* sind Insekten (V R 26, 10 ff. ab; s. *Haupt, Beiträge zur Assyriologie* I, S. 74. Hier scheinen die Worte übertragen zu sein und das Leid *Izdubar*'s um seinen Freund auszudrücken. Krank kann er kaum sein nach dem Schlufs der XI. Tafel.

107. *šulu* = *êkimu* „Totengeist", s. V R 47, 46 a, und vgl. zu *šulum limnu itta*[*ṣâ*] (*Delitzsch,* mündliche Mitteilung), Tafel XII, col. III: *utukku ša Eabani ultu irṣitim uštêṣâ.* — *a-mat ul e-pu*[*uš*]' „antwortete nichts", d. h. „konnte nicht helfen"(?) (*Dr. Zimmern*).

108. Zum Text vgl. *Haupt, Beiträge zur Assyriologie* S. 100 und vgl. Anm. 1. *zakika* vielleicht auch einfach „Windhauch" (hiernach S. 11 unten zu korrigieren). Zu *lu-niš 'tak-ka-ab* macht mich *Delitzsch* auf II R 33, 5—7 ab aufmerksam!

109. Zur Litteratur über diese Stelle s. *Delitzsch, Wörterb.* 384, Anm. 23. *šu-ku-la-at dikâri* ist aber, wie *Zimmern* treffend bemerkt, gewifs parallel zu *kusîpat akâli* und bedeutet das im Trinkgefäfs übrig gebliebene im Gegensatz zu den Speiseresten.

110. Die Zeilen, die mit *bîtki, mûšabuki, manzazuki, šêpâki, lêtki* endigen, sind mit *Höllenf. d. Ištar,* Rev. 23 ff. zu vergleichen.

111. Nach *Haupt* S. 17, 33, ist in der 1. Zeile der „Höllenfahrt" IV R 31 irrtümlich die Ergänzung vorgenommen worden.

112. *Etana* ist ein anderer Nationalheld der Babylonier. In der Bibliothek Asurbanipals ist ein Epos, das ihn zum Helden hat, aufbewahrt worden; der Epenkatalog (*Haupt, Nimr.-Ep.* II, S. 92. 94) nennt es neben dem *Izdubar*-Epos. Ein kleines Fragment K 8563, von *Haupt* kopiert, enthält die Spuren eines Gesprächs zwischen *Etana* und einem weiblichen Wesen. Nähere Kunde über ihn werden wohl nur erneute Ausgrabungen bringen können.*)

113. Vielleicht auch *fem. plur.* bei Beamtennamen, wie in *ḫazzinâti.*

*) Kurz nachdem dieser Satz gedruckt war, hatte ich Gelegenheit, in den Kopieen unveröffentlichter mythologischer Texte aus dem Britischen Museum, die Herr *E. T. Harper,* ein Schüler des Herrn *Prof. Dr. Delitzsch,* im Sommer dieses Jahres gesammelt hat, eine grofse Anzahl von Bruchstücken der *Etana*-Legenden einzusehen. Da die Veröffentlichung in der *Academy* bevorsteht, sei hier nur so viel bemerkt, dafs *Etana* und *Izdubar* nichts gemeinsam haben. Der Held, dessen Schutzgott ebenfalls der Sonnengott ist, wird von einem Adler zur Sonne emporgetragen. Die Geschichte erinnert entfernt an die babylonische *Gilgamos*-Sage, die *Aelian, hist. anim.* XII, 21, erzählt.

Zusätze.

I. Ištar-Astarte im Izdubar-Epos.

Es sei verstattet, an dieser Stelle über den Rahmen des Epos hinausgreifend, einige ergänzende Bemerkungen über *Ištar-Astarte* anzufügen. Bekanntlich hat die Göttin *Ištar* einen doppelten Charakter: sie ist einerseits Repräsentantin der üppigen, sinnlichen Liebe, ernster gedacht Göttin der Fruchtbarkeit und als solche hyperbolisch Mutter des Götter- und Menschengeschlechtes und „Göttin" schlechthin, andererseits als „stärkste (*ḳaridtu*) unter den Göttinnen" die Göttin, „ohne deren Willen niemand in Ruhe und Wohlbehagen dahinlebt" (IV R 4, 13 ff. b), „Göttin des Kampfes, Herrin der Schlacht, Entscheiderin der grofsen Götter" (*Asurb. Smith* 121, 35), eine orientalische Walkürengestalt, die zum Kampf auffordert, dem Könige voranzieht, die Soldaten durch Traumerscheinungen ermutigt und im Frieden zum Wagnis der Jagd ladet als Göttin des Bogens, Pfeils und



Köchers (s. die Abbildung; ein besonders interessantes Bild der bewaffneten *Ištar*, die auf einem Throne sitzt, auf einen Panther tretend und Opfergaben empfangend s. bei *Münter, Religion der Babylonier* Taf. I, Fig. 5). Diese Doppelgestalt

entspricht dem Venusstern, der als Abendstern die Nacht heraufführt und als Morgenstern den Tag verkündigt mit seiner Arbeit und seinen Kämpfen. Deshalb wird dieser Stern der Göttin als Emblem beigegeben, oder gar mit ihr identifiziert (schon in alter Zeit, wie der siderale Hintergrund der „Höllenfahrt der *Ištar*“ beweist).*) Im *Izdubar*-Epos ist *Ištar* als Stadtgöttin von *Erech* Göttin des Krieges und *Venus foecunda* zugleich, ohne dafs ein sideraler Vorgang zu Grunde liegend gedacht ist. Wie aber hier die letztere Eigenschaft vorwiegt, so mag überhaupt im babylonischen Reiche der sinnliche Kultus der *Ištar* vorgeherrscht haben. Hingegen tritt in den Inschriften der kriegerischen assyrischen Könige *Ištar* lediglich als Kriegsgöttin auf mit starker Hervorhebung ihres siderischen Charakters. Freilich mag hinter den geheimnisvollen Andeutungen verschiedener *Ištar*-Kulte auch die andere Seite verborgen sein.

Als „Mutter der Menschen“ erscheint die Göttin *Ištar* im Pantheon der Sintflutgeschichte; zugleich als „Herrin der Götter“, deren Rede mächtig ist in der Versammlung der Götter. Dieser Anschauung entspricht ein herrlicher babylonischer Psalm, der uns einen tiefen Blick in die edelsten Gedankenkreise des babylonischen Volkes thun läfst. Der Rest der zerbrochenen Tafel (Texte bei *Haupt*, *Keilschrifttexte* S. 116 f.): „O *Ištar* [.....], du Gebärerin der Götter, die zum Vollzuge führt die Befehle *Bel's*, die du das Gras aufspriefsen lässest, Herrin der Menschheit, Schöpferin aller Dinge, Erhalterin (eig. Rechtleiterin) aller Kreatur, o Mutter *Ištar*, deren Macht kein Gott nahe kommt, grofse Herrin, deren Gebot mächtig ist, ein Gebet will ich sprechen — was ihr gut scheint, möge sie mir thun! —: ‘O meine Herrin, seit den Tagen der Kindheit bin ich gar sehr an das Böse gefesselt (wörtl. angezäumt), ich habe keine [Speise] gegessen, Weinen ist meine Speise, [ich habe keinen

*) Es ist nicht zu leugnen, dafs gerade in der Vermischung der Astronomie und Theologie für das Verständnis des babylonischen Pantheons zur Zeit unübersteigliche Schwierigkeiten liegen. Auf eine „trübe Beschaffenheit“ der babylonischen Religion daraus Schlüsse zu ziehen, möchte ich nicht wagen.

Trank getrunken], Thränen sind mein Trank, [mein Herz wird nicht mehr fröhlich], mein Gemüt nicht mehr heiter [......], unter Schmerzen klage ich, [meiner Sünden (?) sind viel], voll von Leid ist mein Herz; meine Herrin, erfahre doch, was ich gethan habe, schaffe mir Ruhe, bedecke (?) meine Sünde, richte auf mein Antlitz.'"*)

Aus der II. und VI. Tafel des Epos geht weiter klar hervor, dafs in *Erech* der *Ištar* als *Venus foecunda* zu Ehren *Hierodulen*-Kultus getrieben wurde. Die Priesterinnen heifsen *kizrêti* („die verderblichen", vgl. hebr. *akzâr* Deut. 32, 33) oder *ḫarimâti* („die Bestrickenden") oder *uḫâti* (wohl mit *aḫu* „Netz" zusammenhängend; auf der II. Tafel im Singular als Eigenname gebraucht), und werden als Gefährtinnen der Göttin gedacht. Ein Fragment K 2619**) nennt *Erech*, „die Wohnung *Anu*'s und *Ištar*'s, die Stadt der *kizrêti*, *ḫarimâti* [und *uhâtu*], deren Händen *Ištar* den Mann übergeben und zugezählt hat.***) Den Hauptfesttag scheint der Festtag des *Tammuz* zu bilden, an dem auch Totenbeschwörungen mit Hilfe der Göttin vorgenommen wurden, s. den Schlufs der Höllenfahrt der *Ištar*. Über die kulturhistorischen Fragen, die hiermit zusammenhängen, läfst sich erst dann endgiltig urteilen, wenn die geheimnisvollen Beschwörungen an die „fleischfressende und bluttrinkende Tochter des *Anu*", die im IV. Bande des Inschriftenwerkes sich finden, gelöst sind. Dafs die *mârat* ilu

---

*) Merkwürdig ist, dafs an solche tief religiöse, an alttestamentliche Bufspsalmen anklingende Gebete, häufig, wie hier, Beschwörungsformeln geknüpft sind. Zur Texterklärung s. *Zimmern, Babylonische Bufspsalmen* S. 33 ff. Vgl. auch den Beschwörungshymnus an *Ištar*, den *Brünnow, Zeitschr. für Assyriologie* IV veröffentlicht und kommentiert hat.

**) Das Fragment (*Prof. Delitzsch* stellte mir seine Kopie freundlichst zur Verfügung) erzählt, wie der Gott *Išum* im Auftrage der *Dibara* verschiedene Städte verwüstet. Unmittelbar vor der citierten Stelle ist von einer Stadt die Rede, deren Mauern wider den Willen des Sonnengottes zerstört wurden (also nicht *Erech*).

***) In den folgenden, zum Teil dunklen Zeilen werden Priester des Hierodulen-Kultus in *E-anna* versammelt: *amel KUR-GAR-ra* und *amel i-sin-*[*nu*] *ša ana šupluh nišê Ištar zikrušunu utêru ana* [....] (Eunuchen!), ferner *nâš patri nâš naglabi* (s. *Haupt, Beitr. z. Assyr.* I, 8 u. 175). Der ganze rätselhafte Passus schliefst: *Ištar igugma!*

*Anîm**) mit dem *Hierodulen*-Kultus in Verbindung steht, zeigt IV R 65, col. III, 3[illegible] ff. (*ḳadištu mârat ilu Anîm*) und II R 17, 11 ff. a b (*Haupt*, *Keilschrifttexte* S. 82 f.). Offenbar ist der *Hierodulen*-Kultus nur ein religiöser Deckmantel für die sittliche Verwilderung der babylonischen Städte. Jede Buhlerin heifst *ḳadištu* („die Geweihte"), scil. der Göttin *Ištar*, die gewissermafsen als Göttin der Preisgabe selbst *ḳadištu* genannt wird. Eine Bestimmung des „bürgerlichen Gesetzbuches" der Babylonier (II R 10 cf. V R 25) erwähnt den Fall, dafs „einer eine *ḳadištu* auf der Gasse aufliest und in seiner Liebe sie heiratet, obwohl sie eine *ḳadištu* ist (*ga-dil-du-us-su*)".

Als Tochter des *Anû* erscheint auch sonst die Göttin in ihrer Eigenschaft als Göttin der Liebe (so in der Höllenfahrt der Istar), während sie an allen den Stellen, an welchen ihr sideraler Charakter hervortritt, als Tochter des Mondgottes *Sin* oder in rein astrologischen Beschwörungen als Tochter des *Bel*, angerufen wird; z. B. in dem oben mitgeteilten zur Beschwörung benutzten Bufsgebet. Es soll zunächst an einem Beispiel gezeigt werden, wie in den religiösen Urkunden Astrologie und Theologie vermengt worden ist. IV R 5 wird erzählt von den VII Boten des *Anu* (Repräsentanten elementarer Gewalten, wie Südwind, Wolken, Sturmwird, Glutwind u. s. w.), „die zur Rechten des Sturmgottes *Ramman* einherziehen und ihrem Meister viel Not

---

*) Von den hierher gehörigen Stellen IV R 63, col. III; 65, col. II, 32 ff. col. III, 13 ff. (in Verbindung mit *Aruru*), 29 ff. (*ḳadištu mârat ilu Anîm*) sei nur die erstere hier wiedergegeben (Z. 40 ff. b): *ištanattî dami nišbûti ša amelûti šêru ša la akâli nêrpadu ša la karâṣi taltamdî* (= *taštaddi?*) *marat ilu Anim akal dimmâti u bikîti taltanattî dami nišbuti ša amêlûti šêru ša la akâli nêrpadu ša la karâṣi lišaddiki ilu Anim-abiki lišaddiki Antum ummiki ...... kîma burim ṣêri šadaḳi ruḳbi liddiniki mašmašu ašipu ilu Marduk .... ana pân namašše ša ṣêri pâniki ṣukni* (sic!) *lâ paššâti šamni miḫri;* „sie trinken sättigendes Menschenblut" (vgl. die „fleischfressenden und blutsaufenden" bösen Geister IV R 2), Fleisch, das nicht zu essen ist, Knochen, die nicht zu nagen sind; *Anu*'s Tochter mag hinwerfen die Speise des Heulens und Weinens! — Du trinkst sättigendes Menschenblut, Fleisch, das nicht zu essen ist, Knochen, die nicht zu nagen sind, es möge dir's (der *Ištar?*) hinwerfen *Anu*, dein Vater, es möge dir's hinwerfen *Antum*, deine Mutter".

machen: 'Im weiten Himmel, der Wohnung des Königs *Anu* treten sie böse auf und sind ohne Rivalen. Da vernahm *Bel* diese Kunde und ersann ein Geheifs in seinem Herzen. Mit *Ea*, dem erhabenen Entscheider der Götter, hielt er Rat: *Sin*, *Šamaš* und *Ištar* bestimmte er zur Herrschaft über den Damm des Himmels, mit *Anu* belehnte er sie mit Herrschaft über den ganzen Himmel. Diesen drei Göttern, seinen Kindern, befahl er ohne Unterlafs dazustehen. Da jagten die VII bösen Götter auf dem Damm des Himmels umher, vor *Nannari-Sin* (der Mondgott) gingen sie zornig. Der erhabene *Šamaš* und *Ramman*, der Held, traten auf ihre Seite über. *Ištar* schlug ihre glänzende Wohnung bei *Anu*, dem König, auf, und sann über die Herrschaft des Himmels ....“ Nachdem sie den Mondgott Tag und Nacht bedrängt und schliefslich entthront haben, sinnen sie von neuem Böses und kommen gleich einem Sturmwind vom Himmel auf die Erde herab. *Bel* sieht die Bedrängnis seines Sohnes und sendet *Nusku*, den Boten, in die Wassertiefe zu *Ea*, dem Gott der Weisheit, der auf Hilfe sinnt. — In einer *Asurbanipal*- (nicht *Asurnaṣirpal!*) Inschrift II R 66 wird *Ištar* die siderale Himmelsgöttin gepriesen als die Göttin, „die Gebete erhört, die annimmt das Seufzen, die entgegennimmt das Flehen, das vollkommene Licht (Himmels und der Erde), das riesige, das Himmel und Erde erleuchtet, deren Name in aller Lande Gegenden genannt wird, die Leben verleiht, die gnadenreiche Göttin, zu der es gut ist zu beten“. Ein liturgischer Hymnus in *Asurbanipal*'s Bibliothek, der trotz der „sumerischen“ Zeilen assyrischen Ursprungs sein mag, besingt *Ištar* folgendermafsen (Text bei *Delitzsch*, *Assyrische Lesestücke* S. 134 ff., vgl. *Halévy*, *Revue des Études juives* IX, 1884, II, S. 173 ff.):

(Der Priester):

Licht des Himmels, das wie Feuer auf Erden entflammt, bist du,
Ištar, wenn du auf Erden auftrittst (d. h. erscheinst),
die du gleich der Erde kostbar (?) bist,
dann grüfsen dich segnend die Pfade der Gerechtigkeit.*)

---

*) D. h. die auf rechten Pfaden einhergehen, vgl. dieselbe Wendung

Wenn du eintrittst in das Haus der Menschen,
gleichst du dem Tiger, der zum Raube eines Zickleins bereit steht,
dem Löwen, der auf den Gefilden (?) einherschreitet*);
o Licht, o Magd, Zierde*) des Himmels,
Magd *Ištar*, Zierde des Himmels,
die du in eine glänzende Wohnung gesetzt bist, Zierde des Himmels,
Schwester des Sonnengottes, Zierde des Himmels.

(Ištar):

Zur Vollstreckung der Befehle trete ich auf, kraftvoll trete ich auf,
Für meinen Vater *Nannar* (*Sin*), zur Vollstreckung der Befehle trete ich auf, kraftvoll trete ich auf,
Für meinen Bruder *Šamaš*, zur Vollstreckung der Befehle trete ich auf, kraftvoll trete ich auf,
mein Vater *Sin* hat mich eingesetzt, zur Vollstreckung der Befehle trete ich auf,
am glänzenden Himmel zur Vollstreckung der Befehle trete ich auf, kraftvoll trete ich auf,
Unter Jauchzen ob meiner Glorie, unter Jauchzen ob meiner Glorie,
unter Jauchzen gehe ich, *Ištar*, erhobenen Hauptes einher.
Ištar, die Göttin des Abends bin ich,
Ištar, die Göttin des Morgens bin ich —
Ištar, welche öffnet das Schloſs des glänzenden Himmels, (das ist) meine Glorie!
die den Himmel niedertritt und die Erde erschüttert — (das ist) meine Glorie! —

---

im Sonnenhymnus IV R 17, 14a. Man wird unwillkürlich an die 1. Sure des Koran erinnert.

*) Das Bild ist nicht ganz klar. Sind die leuchtenden Augen das *tertium comparationis*? Es scheint das Ganze den Gegensatz zum Vorhergehenden zu bilden. Es fürchten sich vor *Ištar*, die im Verborgenen Böses thun. Zu beachten ist das Symbol der *Ištar* S. 56. Zu *ina ḳirbiti* vgl. IV R 23, 11 f. a. *Jensen*, *Kosmol.* 433; oder heiſst es „im Innern"?

den Himmel niedertretend, die Erde erschütternd — (das ist) meine Glorie!

(Der Priester):

Wenn sie am Damm des Himmels aufleuchtete, wird ihr Name gepriesen unter den Leuten — (das ist) „meine Glorie!"

Als Königin des Himmels oben und unten soll sie verkündigen: — „meine Glorie".

(Ištar):

Die Berge einzig überwältige ich — „(das ist) meine Glorie!"
ich bin der Berge gewaltige Burg, ich bin ihr gewaltiger Verschlufs: „(das ist) meine Glorie!"

(Der Sänger, der den Hymnus zum Zwecke einer Beschwörung — in Wechselchören? — rezitieren liefs, wendet sich nun zu der erzürnten Göttin mit den Worten: „Dein Herz möge sich beruhigen, dein Gemüt besänftigen; der Herr, der grofse Gott *Anu*, möge dein Herz beruhigen, der Herr, der gewaltige Berg, der Gott *Bel*, möge dein Herz besänftigen, *Ištar*, Herrin des Himmels, dein Herz möge sich beruhigen.")

Einem Mythenkreis von *Ištar*, dem Venusstern, scheint auch die Beschwörungslegende von der „Höllenfahrt der *Ištar*" anzugehören.*) Die Tochter des Mondgottes steigt hinab in die Unterwelt jenseits des Ozeans. Sobald der Pförtner der Unterweltsgöttin die Nachricht von *Ištar*'s Ankunft bringt, erschrickt sie gewaltig; sie sieht alles Unglück voraus, das *Ištar*'s Abwesenheit von der Erde hervorrufen wird. „Gleich der Überschwemmung der Hochflut, gleich rauschenden (?) Wassern einer gewaltigen Flut will ich weinen über die Männer, die ihre Frauen verliefsen, will weinen über die Frauen, die von der Seite ihres Gemahls [genommen sind]. **) Die

*) Neu bearbeitet vom Verfasser dieser Schrift in der citierten Schrift über die *„Die babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode"*, Leipzig, Hinrichs 1887, S. 4—45.

**) Wenn mit *Delitzsch, Wörterbuch* S. 268. 273, Anm. 7 die vorhergehende Zeile 32 wirklich lautet: „o Göttin gnadenreichen Namens (anders erklärt *Jensen*, l. c. S. 229 f. im Hinblick auf Z. 14), ich will mit dir weinen," so spricht der Wächter die Klage. Dann

Liebe hört auf Erden mit *Ištar's* Verschwinden auf, alles soziale Leben ist in Frage gestellt. Der Mann verläfst die Gattin, die Sklavin den Herrn, die Mutter vergifst ihre Kindespflichten, und in der Tierwelt hört alle Zeugung auf (Vorderseite Z. 76—80). Mit einem Trauergewande bekleidet kommt der Götterbote zu *Ištar's* Bruder dem Sonnengott und meldet das Unglück. Der Sonnengott fragt seinen Vater, den Mondgott; dieser wendet sich an *Ea*, der „in der Weisheit seines Herzens ein Wesen schuf", den *Uddušu-namir* (d. h. „sein Licht leuchtet"). Der Götterdiener steigt hinab in die Unterwelt, bethört die Todesgöttin und „nachdem ihr Herz beruhigt war und heiter geworden ihr Gemüt", beschwor er sie „mit dem Namen der grofsen Götter" und zwang die ohnmächtig wütende, den „ewigen Palast" zu öffnen, in dem die Erdgeister das Wasser des Lebens bewachen. Mit dem Wunderwasser besprengt, ward *Ištar* erlöst aus dem „Lande ohne Heimkehr". — Wiederholt wurden oben dichterische Anklänge dieser grofsartigen Dichtung an das Epos von *Izdubar* aufgezeigt, und man ist unwillkürlich versucht, *Izdubar* in seiner siderischen Gestalt in diesem Mythus*) (der Venusstern verschwindet jenseits des Ozeans, der Götterbote klagt es dem Sonnengott und dieser dem Mondgott; *Ea* aber erzeugt den *Uddušu-namir*, d. h. „sein Licht leuchtet") zu suchen. Sollte etwa der *Uddušu-namir*, dessen Name neckisch die Umkehrung von *Namir-uddu* = Nimrod darstellt, identisch sein mit *Izdubar*, dem Sonnenheros?? Dann würde der Held *Izdubar* und der Sonnengott *Izdubar* zwei verschiedenen von einander abhängigen Mythenkreisen angehören, von denen der eine das *Izdubar*-Epos, der

---

braucht man auch nicht einen Umschlag der Affekte anzunehmen, wenn Z. 63—65 von der Höllenfürstin erzählt: „Als *Ištar* hinabgestiegen war zum Lande ohne Heimkehr, da erblickte sie *Allatu*, fuhr sie wütend an; *Ištar*, unbesonnen, stürzte auf sie los." Nach Z. 64 könnte man an sich meinen, dafs *Allatu* von Eifersucht erfafst ward, als die Göttin in unverhüllter Schönheit vor ihr stand; aber nach der ganzen Situation scheinen in dieser rätselhaften Stelle Voraussetzungen des *Tammuz*-Mythus zu stecken, die der Verfasser der Schlufszeilen für bekannt annimmt.

*) Vgl. *Jensen, Kosmologie* S. 227 f.

andere astrologische Dichtungen, wie „die Höllenfahrt der *Ištar*“ erzeugt hat. Natürlich mufs es zunächst fern liegen, an diese Hypothese Betrachtungen über den etwaigen Zusammenhang des Namens *Uddušu-namir* mit *Izdubar*-Nimrod (s. oben S. 1 f. 5) anzustellen.

Als Göttin des Krieges und der Jagd wurde *Ištar*, wie gesagt, besonders in Assyrien verehrt. *Tiglathpileser* vollendete ihren Prachttempel in *Assur*. In den Inschriften der Assyrerkönige heifst sie *bêlit taḫâzi*, „Herrin der Schlacht“. Ihre Hilfe spielt in den Jagdinschriften *Asurbanipal's* (I R 7) eine grofse Rolle. So heifst es nach einer Löwenjagd: „den gewaltigen Bogen der *Ištar* von *Arbela* stellte ich auf sie, eine Opferspende brachte ich auf ihnen dar, indem ich Wein über sie ausgofs.“ Interessant ist ihr Auftreten in den „Orakelsprüchen an *Asarhaddon*“ (IV R 68), wo sie unter den „60 grofsen Göttern“, die dem Könige zur Seite stehen, ihm langes Leben und Glück zur Regierung geben, mit obenan steht. So spricht sie zu *Asarhaddon*: „Fürchte dich nicht, willst du gleich verzagen; ich komme und lasse mich nieder, wenn man ruft: wehe!“ und an anderer Stelle: „*Asarhaddon*, treuer Sohn, mit eigener Hand werde ich deine Feinde vernichten.“ *Ištar* von *Arbela*, die „Königin in den heiligen Gemächern“ (vgl. *Asurbanipal*, col. X, 61 f.; über das Verhältnis zur *Ištar* von *Nineveh*, der „Königin von *Kidmuru*“, ist zur Zeit nichts sagen) erscheint bei *Asurbanipal* als Schutzgeist des Heeres. Als die Truppen vor einem schwierigen Flufsübergang standen, „erschien *Ištar* (col. V, 97 ff.) gegen Ende der Nacht meinen Soldaten im Traum und sagte zu ihnen: ‘ich schreite einher vor *Asurbanipal*, dem König, den meine Hände erschaffen haben!’ Auf diesen Traum vertrauten meine Truppen und überschritten den Flufs wohlbehalten.“ Es liegt an sich nahe, dafs auch hier an die Göttin der *Venus*, u. zw. des Morgensterns zu denken ist. Dafs der siderische Charakter mit *Asurbanipal's* *Ištar* verbunden ist, beweist aufser dem oben citierten Gebet *Asurbanipal's* an *Ištar* die Stelle col. IX, 79 ff. in den Annalen, wo sie geschildert wird als Göttin „im Flammenkleid, Glanz tragend“, die Verderben regnen läfst auf das Feindesland. Col. IX, 5 ff. (ib.) erscheint übrigens der *Sirius*, „der Bogenstern“, als Emblem der Göttin,

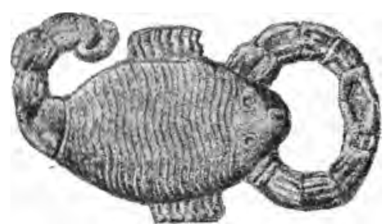
der V R 46, 23 ab geradezu „die *Ištar* von *Babel*“ genannt wird. Der Kronschmuck auf dem Bilde der bewaffneten *Ištar* stellt also die *Venus* oder den *Sirius* dar.

II. Das Izdubar-Epos und die Zeichen des Tierkreises.

Unmittelbar mit dem Bekanntwerden des *Izdubar*-Epos wurde vermutet, dafs die Zwölftafeldichtung einen Sonnenmythus darstellt, und dafs die Zeichen des Tierkreises dem Epos entnommen sind. Zuerst wurde das behauptet von *Henry Rawlinson*; andere Gelehrte, wie *Lenormant, Sayce* (s. besonders *Lenormant*, *les origines de l'histoire* S. 238 ff.) stimmten zu. Man könnte noch weiter gehen und *Izdubar-Nimrod* verbindend sagen, der Held des Epos sei im letzten Grunde der Sonnengott, der als „grofser Jäger“ von den zwölf Stationen der Sonnenbahn seine Pfeile, die Sonnenstrahlen, auf die Erde sendet! — In Wirklichkeit kann eine Verbindung des Epos mit den zwölf Zeichen des Tierkreises nur mit aller Reserve behauptet werden. Dafs die Einteilung des scheinbaren Weges, den die Sonne im Laufe des Jahres zurücklegt, auf die Babylonier zurückgeht, hat *Jensen*, *Kosmologie* S. 310 ff. jüngst überzeugend nachgewiesen (s. auch *Jensen, Ursprung und Geschichte des Tierkreises*, in der *Deutschen Revue*, Juni 1890). Die Astronomen bezeichneten den Ort, an dem die Sonne zur bestimmten Jahreszeit steht, mit einem Symbol. Da die Bilder *taurus*, *leo*, *scorpio*, *amphora* den vier Hauptjahreszeiten entsprechen, mufs — so schliefst *Jensen* — der Tierkreis in der Zeit entstanden sein, in welcher die Sonne bei Frühlingsanfang im Zeichen des Stieres stand, also vor 2500 v. Chr. (heutzutage im Bild der Fische, vor 2000 Jahren im Bilde des Widders). Der Stier ist das Bild des Gottes *Merodach*, der am Schöpfungsmorgen die Finsternis überwand und seitdem die Frühsonne und Frühlingssonne repräsentiert, der Löwe ist das Bild der verzehrenden Sonnenglut im Sommer, der Skorpion, der Steinbock, vielleicht auch der *arcitenens* (s. die Abbildung; der darunter stehende Skorpion zeigt, dafs der Bogen des *arcitenens* von den Fangarmen des Tieres hergenommen ist), und die Fische entsprechen den Helfershelfern der Schlange (?) *Tihamat*, welche Finsternis und

Wasser, die Schrecken des Herbstes und Winters, repräsentiert, während der Wasserkrug die Regenzeit des Winters selbst treffend symbolisiert. — Neben diesen Beziehungen der meisten Tierkreisbilder auf kosmische Vorgänge läſst sich jedoch ein Zusammenhang gewisser Bilder mit dem Inhalt der 12 epischen Gesänge nicht leugnen. Die vielleicht sekundären Beziehungen, die beim Epos vom Sonnenhelden nahe lagen, müſsten entstanden sein in der Zeit, in der die Frühlingssonne vom Bilde des *taurus* in das Bild des *aries* zu rücken begann (also um 2000 v. Chr.). Das würde dem Inhalt einiger Gesänge gut entsprechen. Im ersten Gesange beginnt die Heldenlaufbahn *Izdubar*'s, der nach den Worten des *Ṣâdu* „wie ein Bergstier“ über die Helden hervorragt. Das gewöhnliche Bild für Königsherrschaft wird bei den Assyrern vom Widder und Leithammel entnommen: *lûlimu* = *šarru*, die babylonischen Könige heiſsen bei Jesaias die „Leithammel“ (עַתּוּדִים) der Völker, vgl. Sach. 10, 3. — Das zweite Bild, *taurus*, würde der II. Tafel des Epos entsprechen, in deren Mittelpunkt *Eabani* steht, der als Stiermensch dargestellt (s. die Abbild. S. 26) und ideographisch als „aufrecht stehender Stier“ bezeichnet wird. Das 3. Bild *gemini* entspricht dem Inhalt der III. Tafel, in welcher *Eabani* und *Izdubar*, nachdem sie miteinander gekämpft haben, enge Freundschaft schlieſsen. Daſs die *virgo* des 6. Monats etwas





scorpio und *arcitenens*? V R 63.

mit *Ištar* zu thun hat, beweist das unten angeführte Monatsideogramm. Die VI. Tafel des Epos aber erzählt die Liebesabenteuer der Göttin *Ištar*. Wenn der *arcitenens* (9. Monat) als Skorpionmensch gedacht werden darf (Abb. auf S. 67), so wäre eine Verbindung mit der IX. Tafel, deren Hauptereignis die Begegnung mit dem Skorpionmenschen bildet, naheliegend. Wenn endlich die *amphora* (11. Monat) Symbol der Regenzeit ist, so stimmt auch das zum Inhalt des Epos: die XI. Tafel erzählt bekanntlich den Flutsturm.

Im Anschlufs daran sei bemerkt, dafs auch einige Monatschreibweisen dem Epos entnommen sind. Der 2. Monat hat das Ideogramm des *Eabani*, des „aufrecht stehenden Stieres", entsprechend dem Inhalt der II. Tafel. Der 6. Monat hat als Ideogramm: „Sendung der Göttin *Ištar*", entsprechend der Rachesendung des Himmelsstieres auf der VI. Tafel. Endlich steht fest, dafs ein Ideogramm des 11. Monats: „Fluch des Regens" dem Inhalt der XI., der Sintfluttafel, entspricht, wie *Lenormant* zuerst erkannt hat (s. *Delitzsch*, *Paradies* S. 146). Die meisten der übrigen Monatsideogramme, von denen leider viele verstümmelt sind, beziehen sich auf die Jahreszeiten, Erntearbeit u. s. w.*)

Von einer kosmischen Bedeutung der Stadt *Erech* im Epos und von einer Beziehung des „Himmelsstieres" auf das betr. Sternbild, das *Sayce* (*Babyl. Religion* S. 293), „ahnt" und *Jensen* (l. c. S. 63, Anm. 1) „kaum bezweifelt", vermag ich nichts zu entdecken.

III. Ištar und Semiramis.

Lenormant, la légende de Semiramis (*Mémoires de l'Académie Royal, Bruxelles,* 1873) hat *Semiramis* und *Ištar* vollständig identifiziert. *Sayce* stimmt bei *Cyrus Adler, the Legends of Semiramis and the Nimrod Epic, John's Hopkins University Cir-*

*) Wenn *Lenormant,* l. c. S. 143 ff. sagt, das Ideogramm des 3. Monats *araḫ libitti* („Monat des Ziegelstreichens") weise auf den Bau einer Stadt, das entsprechende Zeichen des Tierkreises (Zwillinge) auf eine babylonische Erzählung von Kain und Abel, so kann die letztere rätselhafte Bemerkung nur auf einem starken Mifsverständnis des einen *Ištar*-Abenteuers auf Tafel VI beruhen.

culars, Januar 1887 dieser Meinung zu auf Grund von *Lucian, de dea Syria,* und hält *Semiramis* für den Lokalnamen der *Iśtar* von *Hierapolis.* Die Vergleichung ist mit gröfster Vorsicht aufzunehmen. Die Gestalt der *Semiramis* schwebt noch völlig im Dunkel. Auch wenn eine historische Königin *Semiramis* (aufser der I R 35, Nr. 2, 9 auf einer *Nebo*-Statue bezeugten Gemahlin des *Rammannirari: Sa-am-mu-ra-mat,* d. i. *Semiramis*) als Gründerin von *Nineveh* inschriftlich erwiesen wäre*), so könnte immer noch die mythische Gestalt der wollüstigen *Semiramis* so weit von ihr verschieden sein, wie der historische *Asurbanipal* von dem Wüstling *Sardanapal,* wie ihn die klassischen Schriftsteller schildern. *Cyrus Adler*'s Urteil, „die Königin *Semiramis* als eine Wiederholung der *Iśtar*-Legenden aufzufassen, sei unwahrscheinlich", ist zweifellos berechtigt. Aber auch die a. a. O. gebotene Gegenbehauptung, „dafs die *Iśtar*-Legenden des *Nimrod-Epos* eine *„projection"* der *Semiramis*-Legenden" darstellen, entbehrt des Beweises. Beide Gestalten, die mythische *Semiramis* und die *Iśtar* von *Erech,* wie sie in der VI. Tafel des Epos geschildert wird (eine ganze andere *Iśtar* schildert, wie oben ausgeführt wurde, die XI. Tafel) stellen mit orientalischer Anschaulichkeit ein Weib dar, in deren Wesen sich Wollust und Grausamkeit paart — eine Erscheinung, wie Sage und Märchen sie in allen Epochen der Kulturgeschichte erzeugt hat. Dafs die Mythenbildung beide Gestalten mit gleichen Zügen ausgestattet hat, läfst sich nicht leugnen — mehr darf jedoch nicht behauptet werden. Der bewaffneten, zu Krieg und Jagd ausziehenden *Iśtar* entspricht die *Semiramis* des *Diodor* (II, 8): *ἀφ' ἵππου πάρδαλιν ἀκοντίζουσα.* (Wollte man eine wirkliche Parallele aufstellen, so könnte man auch *Ninus* und *Izdubar* zusammenstellen: *καὶ πλησίον αὐτῆς ὁ ἀνὴρ Νίνος παίων ἐκ χειρὸς λέοντα λόγχῃ.*)

---

*) Zu der Bemerkung des *Syncellus, Chronographia* p. 96 über die ersten assyrischen Könige *Bel, Ninus, Semiramis, Ninyas,* die im 4. Jahrtausend geherrscht haben sollen, ist zu beachten, was sein Gewährsmann *Diodorus* (ib. p. 166) sagt: *olim in Asia ex indigenis creabantur reges, quorum gesta vel nomina nulla hominum memoria celebrat. Primus autem quorum historiae vel hominum notitiae fama commendata est, fuit Ninus* etc.

Den Liebesabenteuern *Istar's*, die mit der Vernichtung des Geliebten endigten, entspricht die Erzählung (ib. II, 13): *ἐπιλεγομένη δὲ τῶν στρατιωτῶν τοὺς εὐπρεπείᾳ διαφέροντας τούτοις ἐμίσγετο καὶ πάντας τοὺς αὐτῇ πλησιάσαντας ἠφάνιζεν.* (Hierzu erzählt *Georgius Syncellus*, *Chronographia ab Adamo* p. 64 nach dem Bericht des *Ktesias*, *Semiramis* habe die berühmten Wälle nicht als Schutz gegen die Flut, sondern als Denkmäler für ihre Geliebten gebaut).

Was übrigens den Namen *Semiramis* anlangt, so stehen abgesehen von der übergeistreichen Erklärung *Bertin's* (das Wort *Sumer* vorwärts und rückwärts geschrieben, cf. *Journal of the Royal-Asiatic-Society*, Vol. XVIII, p. 434), zwei Erklärungen von *Delitzsch* und *Haupt* einander gegenüber: *Semiramis* = *summu râmat*, „die Tauben liebende" gemäfs *Diodor* II, 4: *ὄνομα θέμενον Σεμίραμιν ὅπερ ἐστὶ κατὰ τὴν τῶν Σύρων διάλεκτον παρωνομασμένον ἀπὸ τῶν περιστερῶν* (so *Haupt*, *Beiträge zur Assyr.* I S. 164. 323, dagegen *Hommel*, *Geschichte Babyloniens und Assyriens* S. 632, 1) und *Semiramis* entsprechend der oben citierten Schreibung *Sammu râmat* die „Liebhaberin von Wohlgerüchen" (so *Delitzsch* bei *Mürdter*, *Geschichte Babyloniens und Assyriens* I, S. 278). Wenn man Züge der *Semiramis* bei *Istar* von *Erech* sucht, so pafste zur letzteren Deutung gut Taf. VI, 13: „in unser Haus (sagt *Istar* zu *Izdubar*) sollst du einziehen unter Wohlgerüchen *(sammâti)* von Cedernholz".

IV. Izdubar und Herakles.*)

Vergleichende Untersuchungen über etwaige Zusammenhänge des Epos mit den Sagen anderer Völker anzustellen, fühlt sich der Verfasser nicht berufen. Doch kann angesichts

*) An *Simson* („die kleine Sonne"), den Helden der Richterzeit, der die Israeliten von der Zwingherrschaft der Philister befreite, sei nur vorübergehend erinnert. Er verrichtet zwölf Thaten (*Roskoff, Die Simsonsage* 1860), die mit der Tötung eines Löwen beginnen. *Steinthal, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 1862 S. 129—178, begründete zuerst wissenschaftlich die Identifizierung der Sagen von *Simson* und *Herakles* (schon *Eusebius* hat an die Ähnlichkeit erinnert und *Herakles* für eine „heidnische Nachahmung" des *Simson* gehalten). Seiner Ausführung stimmten zu *Goldziher, Der Mythus bei den Hebräern*

der herrschenden Richtung in der mythologischen Forschung, nach welcher die alten Göttersagen der Griechen ohne orientalische Beeinflussung sich ausgebildet haben, ein Hinweis auf die Berührungspunkte zwischen *Izdubar* und *Herakles* nicht unterdrückt werden. *v. Wilamowitz-Möllendorf* hält es in seinem bedeutenden Werke *Euripides Herakles* für „bodenlos", den griechischen *Herakles* in altbabylonischen Sagen zu suchen. Sein Nachweis, dafs *Herakles* ursprünglich nur Dorier ist, Ideal des dorischen Mannes (*θεῖος ἀνὴρ* bez. *ἀνὴρ θεός*), schliefst angesichts der alten von Doriern und Semiten gemeinsam bewohnten Kolonieen die semitische Beeinflussung des *Herakles*-Mythus nicht aus. Und wenn sich auch nicht leugnen läfst, dafs die typischen Mythen von *Istar-Astarte-Aphrodite*, *Izdubar-Simson-Herakles* bei den verschiedenen Völkern unabhängig aus nationalen Sagengestalten entstanden sind, so ist eine Beeinflussung ihrer Entwickelung aus den Anschauungskreisen der orientalischen Wunderländer durch orientalische Kunst und Dichtung mehr als wahrscheinlich. Jedenfalls sollen im folgenden die Parallelen zwischen *Izdubar* und *Herakles* mit allem Vorbehalt angedeutet sein. Vor allem ist es auffällig, dafs gerade die Bestandteile der *Herakles*-Sage, die *Wilamowitz* S. 290 ff. für den Urbestand erwiesen hat, dem babylonischen *Izdubar* zu eigen sind: 1) die Zugehörigkeit zu *διογενεῖς*, den adligen mit den Göttern direkt in Verbindung stehenden Geschlechtern; 2) der Löwenkampf; 3) der Kampf mit einem Riesen; 4) der Abstieg zur Hölle und die Überwindung des Todes; 5) die Fahrt zum Göttergarten und die Erwerbung der Unsterblichkeit. Gerade diese Stücke bilden den Gang der Ereignisse im *Izdubar*-Epos, sogar der Reihe nach, wenn man das Gespräch mit dem zur Hölle gefahrenen

---

und *Braun, Naturgeschichte der Sage,* während *Wellhausen* scharf widersprach. Der Versuch von *Emil Wietzke, Der biblische Simson der egyptische Horus-Ra,* die Geschichte von *Simson* (vgl. *Ranke*'s besonnenes Urteil, *Weltgesch.* I, S. 49 ff.) in einen aus Ägypten stammenden Naturmythus aufzulösen, dürfte wie *Steinthal*'s Arbeit dem Urteile *Wellhausen*'s verfallen, „dafs zu viel an einen Nagel gehängt ist". — Die vorliegenden Ausführungen vom ursemitischen Sonnenheros *Izdubar* sind vielleicht geeignet, der Lösung des Problems neuen Stoff zu liefern.

und von *Izdubar* erlösten *Eabani* in die mittleren Tafeln (VIII. Tafel?) einfügen darf.

Ebenso zeigt die spätere Entwickelung der griechischen Sage auffällig verwandte Züge. Hier wie dort schwankt man zwischen dem Heros und dem Gott. Die einen opfern ihm *ὡς ἀθανάτῳ*, die anderen erweisen ihm Ehre wie einem Heros (vgl. *Herodot* II, 44). Hier wie dort vollbringt der Held seine Thaten aus eigener Kraft, und dennoch sind seine Angelegenheiten zugleich Angelegenheiten der Götter. Wenn die jonischen Orte den *Herakles* göttlich verehrten, wenn die Athener ihn *ἀλεξίκακος* nannten und auf ihre Schwellen schrieben: *ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς ἐνθάδε κατοικεῖ· μηδὲν εἰσίτω κακόν* — so entspricht das genau dem Wesen des Gottes *Izdubar*, der im oben S. 3 mitgeteilten schematisch eingerichteten Hymnus zur Abwehr des Übels aufgefordert wird.

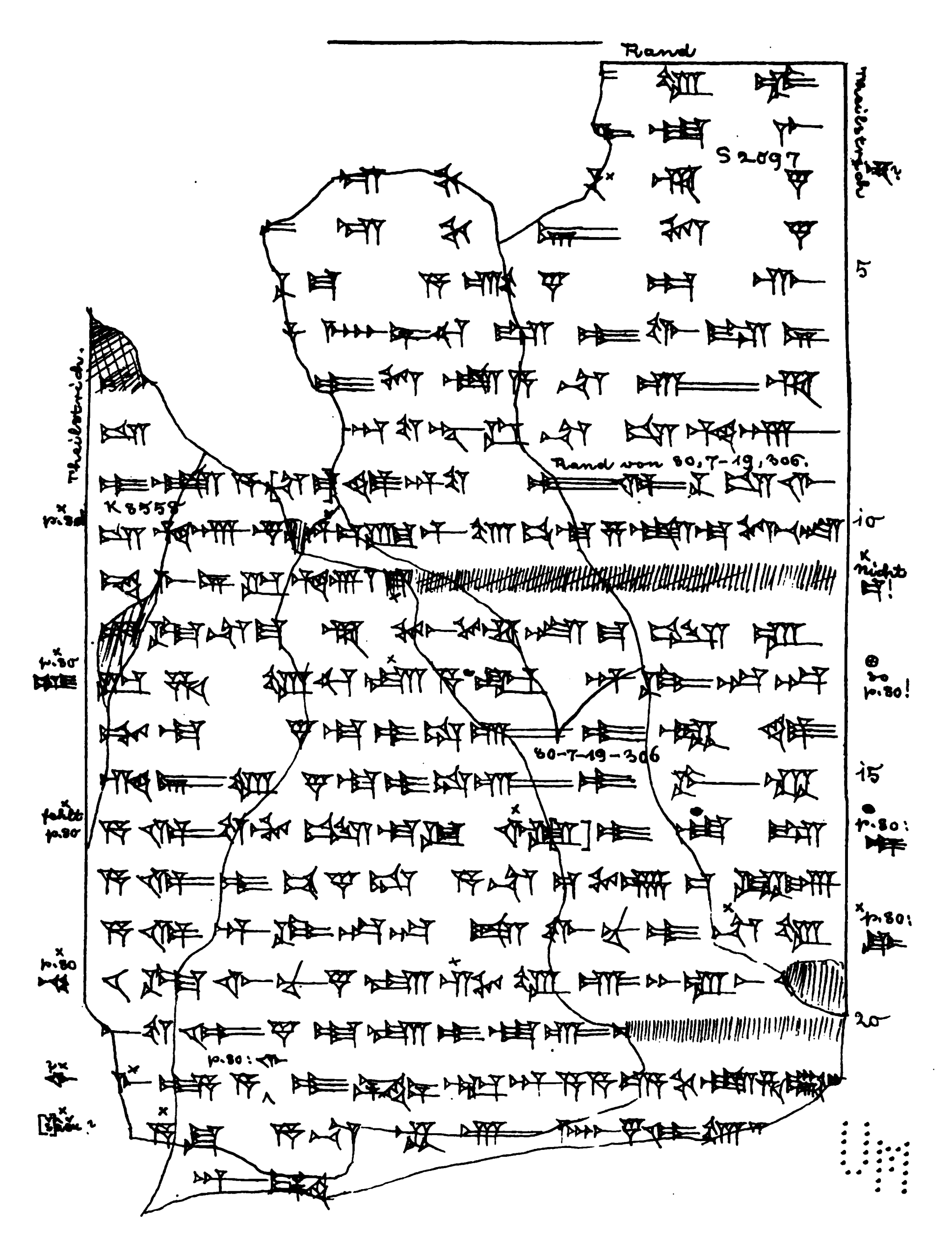
Wie steht es aber mit dem argivischen *Herakles*, dem die spätere Sagenbildung zwölf *ἆθλοι* abgezählt hat? Wie im *Izdubar*-Epos, so liegt auch hier der Charakter des siegreichen und triumphierenden Helden zu Grunde, dessen Mühe und Arbeit schliefslich verdienten Lohn findet. *Izdubar* und *Herakles*, beide erscheinen als die berühmten Jäger, „die es wohl selbst mit den Unsterblichen aufnehmen“ (vgl. *Odyss.* 8, 225); bei beiden wechselt Kampf und Streit mit Freudenfesten im Kreise der Helden. Die „Arbeiten“ der Helden miteinander zu vergleichen, wage ich nicht. *Eabani* und *Cheiron*, der Löwe des *Thespios* und der Wüstenlöwe, den *Eabani* mitbringt, — der Stier von *Kreta* und der Himmelsstier, *Ḫumbaba* und *Geryon*, das vergiftete Nessusgewand, der rasende *Herakles* und *Izdubar*'s Aussatz sind kühn konstruierte Berührungspunkte. *Preller*'s Behauptung*), in seiner *Griechischen Mythologie* lange vor Auffindung des *Izdubar*-Epos ausgesprochen, „dafs viele der zwölf Arbeiten ganz offenbar orientalischen Ursprungs seien“, geht wohl zu weit. Wichtig ist auch hier vor allem die Fahrt über den Ozean zu dem Göttergarten, in dem *Herakles*

*) Noch vor ihm schrieben über den „orientalischen“ *Herakles*: *O. Müller, Sandan und Sardanapal, Rheinisches Museum* 1829, S. 22—39. *Movers, Phoenizier* I S. 385 ff., II S. 109 ff. mit *Olshausen*'s Nachträgen. *R. Rochette, Mémoires sur l'Hercule Assyrien et Phénicien*, Paris 1848.

durch Gewinnung der Hesperidenäpfel die Unsterblichkeit gewinnt, nachdem ihm *Helios* den Kahn zur Überfahrt geliehen hat. Das entspricht gewifs mehr als zufällig der oben wiedergegebenen Erzählung: *Izdubar* will den Ozean überschreiten, die Meerkönigin wehrt es ihm mit der Erklärung, niemand aufser dem Sonnengott habe von Ewigkeit her das Meer überschritten; schliefslich aber darf er auf einer Fähre der Seligengefilde das „Meer überschreiten". S. S. 30 f. — Übrigens dürften für eine Vergleichung der Heldenthaten vor allem die S. 49, Anm. 49 genannten Fragmente in Betracht kommen.

Mag es sich mit der Verwandtschaft der orientalischen und griechischen Sage so oder so verhalten, jedenfalls gilt auch vom *Izdubar*-Epos, was *Philipp Buttmann* 1810 zur Feier des Geburtstages Friedrichs des Grofsen von der *Herakles*-Sage gesagt hat, und was für diese Sage von neuem durch *Wilamowitz* l. l. vindiziert worden ist: „Das Leben des Helden ein schöner und uralter Mythus, darstellend das Ideal menschlicher Vollkommenheit geweiht dem Heile der Menschen." Freilich gilt auch hier, wie bei allen Herakles- und Faustsagen, dafs Volksdichtung und Kunstdichtung alles daran setzen, eine Erlösung für den Helden zu suchen — ohne sie finden zu können.

NE 20, col. b + 21, col. a + 80.

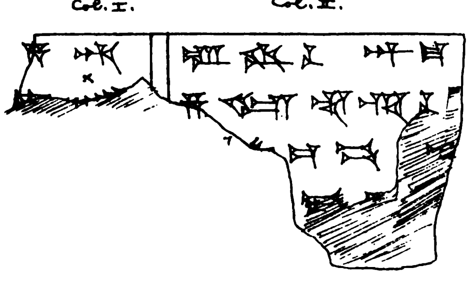


Fragment $\frac{81}{7-27}$ 93

Jetzt zusammengefügt mit K 2756 i.e. NE. Nr. 1a.

Vorderseite.

Col. I. Col. II.

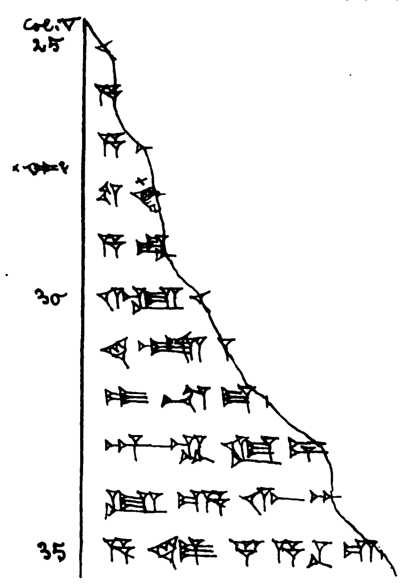


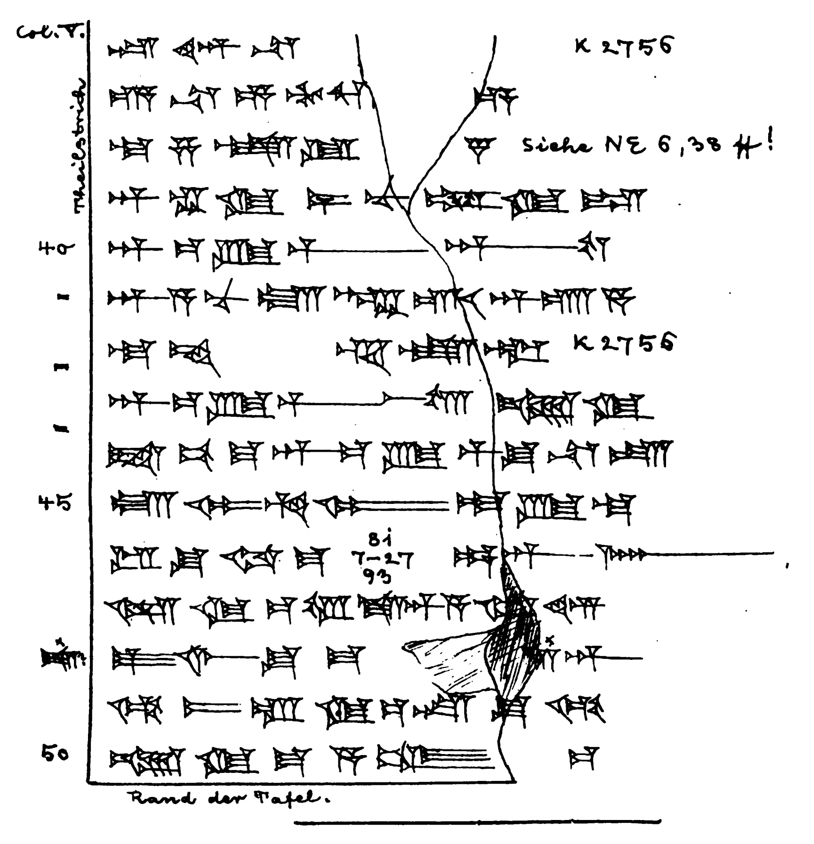
Rückseite.

Col. V
25

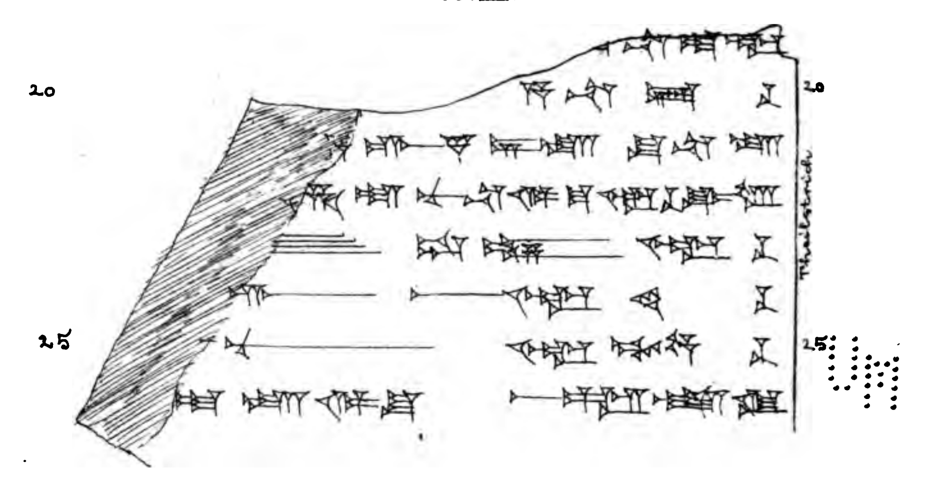
30

35




Col. V.
Theilstrich
40
45
50
K 2756
Siehe NE 6, 38 ff!
K 2756
81
7-27
93
Rand der Tafel.

Col. VI.


20
25
20
25
Theilstrich

